WERNER JAEGER

ARISTÓTELES

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO

WERNER JAEGER

ARISTOTELES

bases para la historia de su desarrollo intelectual

Versión española de *José Gaos*



FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Pánuco, 63 - México

Primera edición en alemán, 1923
Primera edición en inglés, 1934
Primera edición en español, 1946

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ARISTOTELES

NOTA DEL EDITOR

Este libro es una traducción de Aristotle, Fundamentals of the History of his Development, *versión inglesa, por Richard Robinson, de la obra original de Werner Jaeger* Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, *publicada en Berlín, en 1923, por la Weidmannsche Buchhandlung; la versión inglesa fué editada por la Clarendon Press de Oxford, Inglaterra.*

Ha sido preciso hacer nuestra traducción de acuerdo con la versión inglesa, por contener ésta no pocas mejoras y adiciones hechas por el propio autor sobre la primitiva edición alemana. A su vez, esta versión española ha merecido la atención directa del profesor Jaeger, que ha hecho ciertas correcciones y añadido ciertos datos nuevos, así como dos importantísimos apéndices: el primero sobre El origen y la evolución del ideal filosófico de la vida *y el segundo sobre* Diocles de Caristo, un nuevo discípulo de Aristóteles.

A diferencia de la edición alemana, en que los textos griegos aparecían sin su versión respectiva, en la nuestra aparecen todos traducidos; esta traducción se ha hecho siguiendo la inglesa del Jowett Copyright Fund y de la Oxford University Press; la traducción al inglés del testamento de Aristóteles, publicada por la Loeb Classical Library, se debe a R. D. Hicks, y la de las citas de Jámblico al propio Richard Robinson.

Con el mismo fin de hacer este libro accesible para todos, las obras antiguas se citan siempre con números romanos y no con letras griegas, excepto la Metafísica *de Aristóteles, en que una situación especial hace confuso el uso de los números.*

PREFACIO DEL AUTOR A LA EDICION ALEMANA

Este libro, tratado y monografía a la vez, requiere unas breves palabras de explicación. No trata de hacer una exposición sistemática, sino de analizar los escritos de Aristóteles para descubrir en ellos las huellas medio borradas de la marcha de su espíritu. Su armazón biográfica tiende simplemente a hacer más palpable el hecho de que la masa anteriormente indiferenciada de sus obras se reparte en tres períodos distintos de evolución. Debido a la cortedad del material es el cuadro que así obtenemos naturalmente fragmentario; no obstante, dan sus líneas generales un panorama suficientemente claro de la índole intelectual de Aristóteles y de las fuerzas que inspiraron su pensamiento. Ante todo representa esto una ganancia para la historia de los problemas filosóficos y de sus orígenes. La intención del autor no es, sin embargo, hacer una aportación a la filosofía sistemática, sino proyectar luz sobre aquella parte de la historia del espíritu griego conocida bajo el nombre de Aristóteles.

Desde 1916 vengo comunicando repetidamente los resultados de estas investigaciones en lecciones dadas en las universidades de Kiel y de Berlín; hasta la forma literaria quedó fijada esencialmente por los mismos tiempos, si se exceptúa la conclusión. La literatura aparecida desde entonces no es muy importante por lo que respecta a Aristóteles mismo, y me he limitado a mencionarla en la medida en que he aprendido algo de ella o me veo obligado a discrepar de ella. En vano buscará el lector los resultados ni siquiera de investigaciones anteriores, cuando se reducen a representar cambios sin importancia de opinión o de forma; tales cosas no tienen nada que ver con el desarrollo de un espíritu. Menos aún es mi propósito analizar todos los escritos de Aristóteles por el interés propio de cada uno, ni llevar a cabo un examen microscópico de todas sus capas. La finalidad es tan sólo la de

dilucidar el fenómeno de su desarrollo intelectual como tal, en su significacición concreta y por medio de ejemplos evidentes.

Para concluir expreso mi más profundo agradecimiento al editor, que afrontó animosamente el considerable riesgo de publicar este libro, a pesar de lo desfavorable de los tiempos.

Berlín, Pascua de 1923.

W. J.

EL PROBLEMA

Aristóteles fué el primer pensador que se forjó al mismo tiempo que su filosofía un concepto de su propia posición en la historia; con ello fué el creador de un nuevo género de conciencia filosófica, más responsable e íntimamente complejo. Fué el inventor de la idea de desarrollo intelectual en el tiempo, y vió incluso en su propia obra el resultado de una evolución exclusivamente dependiente de su propia ley. En el curso de su exposición presenta dondequiera sus propias ideas como la consecuencia directa de la crítica que hace de sus predecesores, especialmente de Platón y su escuela. Era, por consiguiente, filosófico y aristotélico a la véz seguirle en esto, y tratar de entenderle por medio de los supuestos partiendo de los cuales había construído sus propias teorías.

Tales intentos no nos han dado, sin embargo, una viva visión de la índole individual de su filosofía; lo que no puede sorprender al filólogo, que no está acostumbrado a servirse de los juicios de un escritor acerca de sí mismo como de un documento objetivo, ni a sacar de ellos sus patrones de medida. Especialmente inútil resultó el juzgar a Aristóteles, como se ha hecho realmente, por su manera de entender a sus predecesores, como si hubiera habido jamás un filósofo capaz de entender a sus predecesores en este sentido. A buen seguro que sólo puede haber un patrón de medida positivo para apreciar la obra personal de Aristóteles, pero no es la forma en que él critica a Platón, sino la forma en que platoniza él mismo (pues tal es lo que significa filosofar para él). Por qué imprimió al conocimiento esta especial dirección no puede explicarse simplemente por la historia anterior a él, sino tan sólo por su propio desarrollo filosófico; justo como tampoco él mismo derivó sencillamente la posición de Platón en la historia del pensamiento griego de la de sus predecesores, sino que la explica como el resultado de la confluencia de estas in-

fluencias históricas y de la propia originalidad creadora de su maestro. Si al tratar del proceso intelectual queremos conceder todo su peso al elemento creador y original de las grandes individualidades, será menester que completemos la tendencia general del tiempo con el desarrollo orgánico de la personalidad de referencia. Es el propio Aristóteles quien muestra la estrecha relación entre desarrollo y forma; el concepto básico de su filosofía es el de la "forma incorporada que vive y se desarrolla" (Goethe). La finalidad es, enseña, conocer la forma y la entelequia por medio de los estadios de su desenvolvimiento. Tal es la única vía por la que cabe intuir directamente la ley que rige una "estructura" intelectual. Como dice él mismo al principio de sus lecciones sobre los estadios preliminares de la vida política, "ni aquí ni en parte alguna llegaremos a ver bien en el interior de las cosas, a menos que las veamos realmente crecer desde sus comienzos".

Es una de esas casi incomprensibles paradojas en que abunda la historia del conocimiento humano el que jamás hasta ahora se haya aplicado el principio del desarrollo orgánico a su creador, si exceptuamos unos pocos esfuerzos que, aunque apreciables, fueron demasiado parciales y por ello no ejercieron influencia. No hay exageración en decir que en un tiempo en que se ha amontonado toda una literatura sobre el desarrollo intelectual de Platón, apenas alguien habla del de Aristóteles y casi nadie sabe nada sobre él. La verdad es que nuestra negligencia en aplicarle el punto de vista evolucionista ha venido a pasar por un signo de lo que le diferencia objetivamente de Platón. Mientras que la historia del desarrollo intelectual de este último amenaza con ir gradualmente cegándonos para el impulso constructivo que constituye uno de los elementos básicos de su pensar, nos hemos acostumbrado a mirar casi como una señal de estupidez filosófica el indagar la cronología y el desarrollo de la doctrina de Aristóteles y las fuentes de la misma. Pues, pensamos, la mónada, que lleva intemporalmente dentro de sí el germen de todas las particularidades, *es* justamente el sistema.

La principal razón de que no se haya intentado hasta ahora estudiar el desarrollo de Aristóteles es, brevemente dicho, la idea escolástica de su filosofía como un sistema estático de conceptos.

Sus intérpretes fueron maestros consumados en su aparato dialéctico, pero sin experiencia personal alguna de las fuerzas que habían inspirado su método de investigación, o de su característica combinación de sagaz y abstracta apodíctica con vivaz y orgánico sentido de la forma. El espiritualismo de Aristóteles está impregnado de una visión intuitiva de la realidad. El estricto rigor de sus demostraciones es tan sólo la cadena salvadora con que el siglo IV refrenaba sus desbordantes energías. La incomprensión de este punto se remonta a la separación de las partes más específicamente filosóficas de su doctrina, la lógica y la metafísica, con respecto a los estudios referentes a la realidad empírica, separación que quedó consumada por los tiempos de la tercera generación del Perípatos. Los servicios prestados más tarde por la línea de comentaristas que empieza con Andrónico (siglo I a. c.), a quien debemos la conservación de los tratados, fué muy grande. Apegándose a la letra de la tradición, sobrepasaron con mucho a los míseros sucesores de Teofrasto y Estratón en rigurosidad de la comprensión filosófica. Pero ni siquiera ellos fueron capaces de restaurar el espíritu original. No existía un firme progreso de las ciencias naturales y humanas capaz de educarles debidamente, ni por consiguiente nada de aquella fecunda acción recíproca entre experiencia y pensamiento de que las ideas especulativas de Aristóteles habían sacado su flexibilidad y su poder de adaptación. Desde entonces no ha habido solución de continuidad en nuestra idea de Aristóteles. Sin una sola interrupción sigue la tradición oriental a la de los comentaristas, y el aristotelismo occidental al oriental. Cada uno de ellos ejerció un efecto educativo sobre su edad que no puede estimarse demasiado, pero su característica peculiar es justo ese escolasticismo puramente conceptual que ya había cerrado al mundo antiguo el camino de una viviente inteligencia de Aristóteles. Se era incapaz de tomar su filosofía como el producto de su singular genio operando sobre los problemas que le planteaba su edad, y así concentró la atención en la forma en que ella se expresaba, sin sospechar siquiera cómo había llegado a ser la que era. Simultáneamente se había perdido una de las principales fuentes para el conocimiento de su desarrollo, los diálogos y cartas, de lo que el único culpable había sido la actitud tradicional. Está

hacía imposible todo acceso a su personalidad. Y así sucedió que el nuevo amor por la Antigüedad que suscitaron los humanistas no produjo cambio alguno en lo referente a Aristóteles, singularmente por considerarse a éste como el príncipe del escolasticismo medieval, que era igualmente despreciado de todo punto por Lutero y los humanistas. Aristóteles es la única gran figura de la filosofía y la literatura antigua que no ha tenido jamás un renacimiento. Todos sabían que era una potencia con la que había que contar y una de las bases del mundo moderno, pero no pasó de ser una tradición, si no por otras razones, por la simple de que incluso pasados los días del Humanismo y la Reforma siguieron los hombres necesitando aún demasiado de su *contenido.* Tanto Melanchthon como los jesuítas edificaron su teología sobre la *Metafísica.* Maquiavelo sacó sus reglas de la *Política* y los críticos y poetas franceses las suyas de la *Poética.* Moralistas y juristas se apoyaron en la *Etica* y todos los filósofos hasta Kant, y aún más acá, en la lógica.

Por lo que respecta a los filólogos, lo que les impidió penetrar hasta la forma interna del pensamiento de Aristóteles, no es tanto un interés excesivo por el contenido, cuanto el estrecho y superficial concepto de la prosa literaria antigua que volvieron a introducir los humanistas. Los filólogos han hecho penetrantes estudios de los escritos conservados y tratado de fijar el texto. Mas a la nueva sensibilidad para el estilo le resulta estéticamente ingrato el estado de imperfección en que han llegado hasta nosotros. Se les juzgó, pues, con el criterio de la obra literaria, del que constantemente se burlaban por ser enteramente ajeno a su naturaleza. Ingenuamente se comparaba el "estilo" de los diálogos de Platón, y el resultado era perderse de entusiasmo por el maravilloso arte de los últimos. Empleando toda suerte de medios discursivos, declarando apócrifos los pasajes perturbadores y transponiendo frases o libros enteros, trataban de forzar a los escritos de Aristóteles a entrar en la forma de manuales legibles. La razón de ser de esta clase de crítica era la incomprensión de esa forma provisional, que siendo de todo punto característica de la filosofía de Aristóteles, constituye el inevitable punto de partida de toda inteligencia histórica del mismo. Hasta en el caso de Platón ha sido frecuentemente pa-

sada por alto durante largos períodos la importancia de la forma para la inteligencia de su peculiar manera de pensar; en especial están siempre propensos los filósofos especialistas y los estudiantes de literatura a considerarla como algo literario, carente de toda real significación para Platón mismo, a pesar del hecho de ser algo único en la historia de la filosofía. Actualmente, sin embargo, saben la mayoría de las personas que el estudio de la evolución de la forma de sus escritos es una de las principales claves para alcanzar una inteligencia filosófica de él. Tratándose de Aristóteles, siguen dedicándose, en cambio, exclusivamente al contenido, por la suprema razón de que suponen que "no tiene forma alguna". La estrecha idea que de lo que constituye la forma literaria tenían los retóricos de la época helenística, estuvo a punto de privarnos de los tratados, y es efectivamente responsable de la desaparición de los escritos de los estoicos y epicúreos. Tan pronto como abandonamos esa idea, surge naturalmente la cuestión del desarrollo histórico, pues es absolutamente imposible explicar el peculiar estado en que se encuentran los escritos conservados sin hacer la suposición de que contienen las huellas de diferentes estadios de una evolución. Un análisis de los tratados nos conduciría de suyo a la misma conclusión, que confirman aun los fragmentos de sus perdidas obras literarias. El principal propósito de este libro será, por consiguiente, mostrar por vez primera, y mediante los fragmentos de las obras perdidas y el análisis de los tratados más importantes, que en su raíz hay un proceso de desarrollo. Fué, efectivamente, partiendo de la interpretación de estos documentos, emprendida con vistas a una edición de la *Metafísica,* como surgió la presente obra. La crítica filológica está aquí, sin embargo, directamente al servicio de la investigación filosófica, pues lo que nos importa no es tan sólo la condición externa de los escritos en cuanto tal, sino también lo que esta condición nos revela sobre la fuerza motriz del pensamiento de Aristóteles.

PRIMERA PARTE

LA ACADEMIA

CAPÍTULO I

LA ACADEMIA POR EL TIEMPO DE LA ENTRADA DE ARISTOTELES

SEGÚN EL testimonio de su biógrafo, que es digno de fe, Aristóteles escribió al rey Filipo de Macedonia que había pasado veinte años con Platón. Dado que fué miembro de la Academia hasta la fecha de la muerte del último (348/7), tiene que haber entrado en ella durante el 368/7. Por aquel tiempo era un joven de unos 17 años.[1] Al partir se acercaba a los cuarenta.

Estos conocidos hechos han llamado demasiado poco la atención. Que un hombre de un talento tan profundamente original haya permanecido durante un período tan largo bajo la influencia de un extraordinario genio de naturaleza totalmente distinta, y se haya desarrollado enteramente a su sombra, es un hecho sin paralelo en la historia de los grandes pensadores, y quizá de todas las personalidades independientes y creadoras. No hay signo más seguro del poder de asimilación de un discípulo, ni al mismo tiempo de lo fuerte y lo seguro de su instinto creador, que su relación con un gran maestro a quien dedica su juvenil afecto. La fuerza espiritual e impersonal que opera a través de un maestro semejante pone en libertad, refrenándolos, los talentos del discípulo y hace madurar a éste hasta que es capaz de pisar sobre sus propios pies. Tal fué el desarrollo intelectual de Aristóteles. Fué su experiencia del mundo de Platón lo que le capacitó para partir hacia el suyo propio. Fué la unión de ambos lo que dió a su intelecto la maravillosa fuerza, agilidad

[1] La carta se menciona en la *Vita Marciana* (Rose, *Aristotelis Fragmenta*, p. 427, l. 18; cf. también Ps.–Amon., *ibid.*, p. 438, l. 13, y la trad. latina, p. 443, l. 12). La cifra 17 no aparece en el pasaje, pero se la relacionó con él por lo menos desde la época de los biógrafos alejandrinos, cf. Dionis. Hal., *Ep. ad Amm.*, 5 (R 728).

y elasticidad con que alcanzó un nivel más alto que el de Platón, a pesar de la neta diferencia existente entre el genio ilimitado de su maestro y la limitación del suyo propio. Descender de aquel nivel hubiera sido, por consiguiente, hacer girar hacia atrás la rueda del destino.

Hasta el mismo día de hoy, se ha considerado frecuentemente la relación filosófica de Aristóteles con Platón semejante a la de un moderno filósofo universitario con Kant. Esto equivale a decir que de una manera mecánica aceptó ciertas partes de la doctrina de su maestro y rechazó otras. La excepcionalidad de Platón y su modo pintoresco de filosofar dieron naturalmente lugar a la sospecha de que Aristóteles no había acertado a entender a su arquetipo. Se supuso que había pasado por alto lo que había en Platón de mítico, plástico e intuitivo; y que por haber hecho caso omiso de estos fundamentales aspectos, sus críticas parecen errar casi siempre el blanco. Siendo exclusivamente abstractas, entrañaban en realidad un tránsito a otro género (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος).

¡Qué acusaciones más miopes y mezquinas! Evidente es por más de un pasaje que Aristóteles se había dado perfecta cuenta de dichos rasgos del pensamiento de Platón antes de empezar a criticarlo. ¿Cómo sería posible que los hubiese ignorado el fundador de la psicología y de su aplicación a los procesos intelectuales y estéticos? Fué precisamente Aristóteles el primero que caracterizó, en concisas pero expresivas palabras, los elementos poéticos y proféticos que los modernos creen haber sido los primeros en descubrir en Platón; y su definición de la índole estética de los diálogos es mejor que la mayoría de las de los últimos. Ni por un momento se imaginó jamás Aristóteles que al exponer las dificultades lógicas y ontológicas de la teoría de Platón había juzgado ni de su significación histórica, ni del valor absoluto de su contenido. No es necesario apoyar esta afirmación con citas. Es evidente de suyo para todo el que sabe que Aristóteles no se acercó a las maneras de ver de Platón con un frío espíritu de crítica, sino que empezó por experimentar durante muchos años el hechizo de la abrumadora impresión personal que en conjunto ejercieron sobre él.

Una cosa es, sin embargo, entender, y otra completamente dis-

tinta querer reproducir y perpetuar en su integridad un mundo tan complicado como el de Platón, tan complejo por sus tendencias intelectuales y tan individual por su forma de presentarse. Este es el punto donde se separan el platonismo fecundo y el infecundo. Es infecundo el cultivar una "estética" e insincera imitación simiesca del espíritu de Platón, haciendo gran ruido con sus imágenes y expresiones favoritas. Es fecundo trabajar sobre sus problemas; y este trabajo, que el propio Platón declara lo más importante, lleva necesariamente más allá de él. Es también fecundo comprender lo que tiene de unilateral nuestro pensar moderno, inevitable y todo como ello es, oteando con Aristóteles el contraste entre nuestras ciencias y la irrecuperable unidad del espíritu de Platón. La actitud de Aristóteles frente a este problema cambió con el tiempo. Habiendo empezado por tratar de imitar y continuar ingenuamente la manera de Platón, acabó por distinguir entre la esencia durable y la formulación externa, la segunda de las cuales o depende de accidentes de la edad, o es algo único y, por ende, inimitable. Entonces trató de separar la forma conservando la esencia. De ser una forma perfecta vino la filosofía platónica a ser para él la materia o ὕλη con que hacer algo nuevo y más alto. Había aceptado las doctrinas de Platón con toda su alma, y el esfuerzo hecho para descubrir su propia relación con ellas llenó su vida entera y es la clave del desarrollo de su espíritu. Es posible distinguir un progreso gradual, en cuyos diversos estadios podemos percibir claramente el despliegue de su propia naturaleza esencial. Hasta sus últimas producciones conservan algún vestigio del espíritu platónico, aunque más débil que los que se encuentran en las primeras. Su propia idea de desarrollo puede aplicársele: por fuerte que sea la individualidad de la "materia", la nueva forma acaba por vencer su resistencia. La forma crece hasta que ha configurado la materia desde dentro de acuerdo con su propia ley, e impuesto su propia configuración sobre ella. Exactamente como la tragedia alcanza su especial naturaleza propia (ἔσχε τὴν ἑαυτῆς φύσιν) "partiendo del ditirambo" y llevando a éste a través de varias formas, así Aristóteles se hizo a sí mismo partiendo de la filosofía platónica. La historia del desarrollo de su espíritu —y el orden de los documentos probatorios puede determinarse con certeza—

representa una escala precisa de progreso gradual en tal dirección, aunque en algunas materias nunca fué más allá de un compromiso. En tales materias le entendieron con suma frecuencia sus discípulos mejor de lo que él se había entendido a sí mismo, es decir, eliminaron el elemento platónico que había en él y trataron de conservar exclusivamente lo que era puro Aristóteles. El Aristóteles específico tan sólo es, sin embargo, la mitad del Aristóteles real. Es lo que no acertaron a comprender sus discípulos, pero él mismo siempre fué consciente de ello.

La Academia en que entró Aristóteles en 367 hacía mucho que no era la del tiempo del *Simposio,* alrededor de cuya mesa había imaginado Platón en la pleamar de su entusiasmo reunidos a los príncipes del arte y de la ciencia y a los representantes de la juventud helénica, para oír de los labios de la profetisa el gran misterio del nacimiento del intelecto salido del seno de Eros. Hacía mucho que la esencia de la filosofía de Platón había dejado de residir en la figura creada por él en sus primeras obras, la figura central del filósofo Sócrates. En contenido y método hallábase entonces muy más allá del campo de los problemas socráticos. Fué solamente por medio de la lectura, y no de la viva presencia del espíritu socrático en la Academia de la década del 370 al 360 como Aristóteles aprendió lo que había significado Sócrates para Platón y sus primeros discípulos. El *Fedón* y el *Gorgias,* la *República* y el *Simposio* eran entonces los testimonios ya clásicos de un capítulo cerrado en la vida del maestro, y descollaban por encima de las afanosas actividades de la escuela como dioses inmóviles. A buen seguro que todo aquel a quien estos diálogos trajeran desde lugares distantes a gozar de la presencia real de Platón se quedaría sorprendido de no encontrar ya celebrados los misterios entre los filósofos. Ciertamente que irradiaban una fuerza revolucionaria y una nueva gravedad, y que éstas las encontró Aristóteles también en la Academia; pero sus clásicas doctrinas sobre las Ideas, sobre la unidad y la multiplicidad, sobre el placer y el dolor, sobre el estado, sobre el alma y la virtud, no eran en absoluto inviolables santuarios en las discusiones de los estudiantes. Estas doctrinas eran objeto de un constante examen, defensa y modificación, a la luz de penetrantes distinciones y laboriosos escrutinios de su validez lógica. El rasgo

distintivo era que los estudiantes mismos tomaban parte en el común esfuerzo. Las imágenes y los mitos de los diálogos seguían siendo la obra más característica e irreproducible de Platón; mas, por otra parte, la discusión de conceptos vino a ser el principio esencial de la Academia juntamente con la tendencia religiosa de la escuela. Eran estos los dos únicos elementos transferibles del pensamiento de Platón, en quien iban preponderando tanto más sobre el lado artístico de su naturaleza cuantos más estudiantes atraía. Siempre que las antagónicas fuerzas de la poesía y la dialéctica se mezclan en un mismo espíritu, es natural que la primera sea progresivamente sofocada por la última, pero en el caso de Platón arrastrábale la escuela irresistiblemente en esa dirección.

El sesgo del espíritu de Aristóteles quedó decidido por el hecho de haber entrado en la Academia justo cuando estaba empezando a desarrollarse este importante cambio, el desenvolvimiento de la dialéctica del último período de Platón. Gracias a los recientes progresos de la investigación podemos seguir el proceso con cronológica precisión en los grandes diálogos metodológicos escritos por Platón durante aquellos años, el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político*, el *Parménides* y el *Filebo*. El primer diálogo del grupo, el *Teeteto*, se escribió poco después de la muerte en 369 del famoso matemático cuya memoria honra.[2] Tal es lo más característico de la Academia por el tiempo de la entrada de Aristóteles, ya que en él y los diálogos siguientes (el *Sofista*

[2] Sobre las razones externas de esta fecha cf. los concluyentes argumentos de Eva Sachs, *De Theaeteto Atheniensi Mathematico*, Berlín, 1914, pp. 18 *ss.* La principal prueba procede, naturalmente, de los análisis estilístico y filosófico del diálogo, que confirman ambos los argumentos externos a favor de la fecha tardía. El *Sofista*, que es el desarrollo positivo del problema del *Teeteto*, continúa el plan de éste, como hace también el *Político;* nadie considera hoy el *Sofista* como un diálogo "elemental" de los comienzos de la carrera de Platón, según hacía Zeller y los que le precedieron. Las fundamentales investigaciones de Campbell tardaron algún tiempo en penetrar en Alemania, pero desde entonces las han confirmado en todas sus partes las investigaciones posteriores. El toque final lo ha dado la historia del desarrollo de la dialéctica de Platón, que es una adición tardía; cf. especialmente los *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, de J. Stenzel (Breslau, 1917), a los que debo mucho.

y el *Político)* empieza la obra de la escuela, que había quedado casi oculta en los escritos del período clásico, a arrastrar a su servicio la entera actividad literaria de Platón, dejando así una pintura de sí misma a la que no falta nigún rasgo esencial.[3] Para entender a Aristóteles y su relación con Platón es importante no partir de la vaga idea de "Platón" como un todo, sino reemplazarla por el concepto preciso de su último período, el período abstracto y metodológico que comenzó por el 369. Este dió a Aristóteles una dirección definida y le abrió un campo de trabajo adecuado a su talento particular.

El pensamiento socrático siempre se había mantenido cercano a la vida real y el primer Platón había sido un reformador y un artista. En contraste con esto, era el de Aristóteles un pensamiento abstracto, y su actitud la del puro hombre de ciencia. Pero estos rasgos no eran de su propiedad privada; eran comunes a la Academia entera durante el tiempo en que perteneció a ella. En el *Teeteto* tenemos la apoteosis del filósofo antisocrático de los últimos días de Platón. El mecanismo del diálogo encomienda el dibujo del tipo a Sócrates, pero el retrato que traza no se parece nada a él, si hacemos caso de su propia y fidedigna caracterización en la *Apología,* sino al prisionero de la matemática; y patente es que a precisar sus rasgos ayudó el nuevo concepto de la vida "teorética". Sócrates se había ocupado exclusivamente con el hombre y no con lo que existe en el cielo y bajo tierra. El *Teeteto,* en cambio, habla del alma filosófica como de un alma que "geometriza" y "astronomiza".[4] Es un alma indiferente a lo que está a mano; que desprecia precisamente las actividades prácticas que habían llenado las vidas de los oyentes favoritos de Sócrates; y que se cierne en las alturas, según la solemne cita de Píndaro.

[3] Desde la aparición de la edición alemana de este libro ha tratado Friedrich Solmsen de determinar más exactamente hasta qué punto coincide el cuadro que presentan los diálogos dialécticos con las efectivas actividades filosóficas de la Academia y hasta qué punto se queda a distancia de ellas. Cf. su libro "Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik" *(Neue Philologische Untersuchungen,* ed. por Werner Jaeger, vol. IV, Berlín, 1929), p. 240. Sus observaciones constituyen un valioso complemento de lo dicho más arriba.

[4] *Teet.,* 173 E–174 A.

El *Teeteto* hace una inequívoca referencia a la próxima aparición del *Parménides*. Este último se escribió, con bastante seguridad, antes de las continuaciones del primero, el *Sofista* y el *Político;* por consiguiente, estaba probablemente acabado al entrar Aristóteles en la escuela, o no puede en ningún caso ser muy posterior. Quienes insinúan que fué Aristóteles el autor de las objeciones que hace este diálogo a la teoría de las Ideas, hacen la improbable suposición de que tomara la iniciativa de una actitud revolucionaria cuando aún era extremadamente joven y acababa de entrar en el grupo. El diálogo muestra que ya antes de Aristóteles había ido lejos la Academia en la crítica del híbrido carácter de las Ideas, a medias sustancias y a medias abstracciones. No podía pasar mucho tiempo sin que se separasen ambas cosas. Platón mismo pensaba realmente ser capaz de superar las dificultades; sin embargo, preparó el camino para lo que sobrevino, al reconocer justo en principio el llevar a cabo un laborioso examen lógico y ontológico de las Ideas, como el que se hace en este diálogo y en los posteriores. Las especulaciones de Aristóteles no pueden ponerse en relación con el *Fedón* o la *República,* ni con la teoría de las Ideas tal como se presenta en ellos.

En el *Teeteto* son Teeteto y Teodoro tipos opuestos. El uno representa la joven generación de matemáticos, interesados por la filosofía; el otro, la vieja, que no quiere saber de ella, aunque son expertos en su propia materia. No fué accidental que las relaciones de Platón con famosos matemáticos encontraran su expresión en un diálogo justamente por aquel tiempo. Por el año 367 Eudoxo de Cízico trasladó su escuela a Atenas, a fin de discutir con Platón y sus secuaces los problemas que interesaban a ambas partes.[5]

El acontecimiento llamó fuertemente la atención, y desde

[5] La conjetura de Tannery *(Histoire de l'astronomie,* p. 296, n. 4) resulta confirmada por la *Vita* (Rose, p. 429, l. 1), según la cual Aristóteles entró en la Academia "bajo Eudoxo". Alguno de los autores de extractos debe de haber entendido mal la afirmación y tomó a Eudoxo por un arconte. Lo que su autoridad le decía era simplemente que la entrada de Aristóteles había coincidido con la presencia de Eudoxo. Cf. Eva Sachs (que sigue a F. Jacoby), *op. cit.*, p. 17, n. 2.

aquel momento encontramos constantemente a miembros de aquella escuela de matemáticos y astrónomos en comunicación con la Academia. Ejemplos de ello son Helicón y Ateneo. Ya en la *República* podemos observar los efectos del descubrimiento de la geometría del espacio por Teeteto. Desde su trato con Eudoxo tomaron Platón y sus secuaces un gran interés por los ensayos hechos por la escuela de Cízico para explicar los movimientos irregulares de los planetas mediante simples suposiciones matemáticas. Pero no fué ésta la única manera en que los estimuló Eudoxo. Ensanchó enormemente sus conocimientos de geografía y de la cultura humana, aportando precisas informaciones de Asia y de Egipto y describiendo a base de su extensa experiencia personal la situación de la astronomía en aquellos territorios. También fué importante su contribución a las cuestiones éticas. El problema de la naturaleza y significación del placer y el dolor, que había de ser tan céntrico en la ética de Aristóteles, condujo en la Academia a un gran debate durante los últimos años de Platón. Jenócrates, Espeusipo y Aristóteles participaron en él con sendas obras *Del Placer;* Platón participó con el *Filebo.* Muchos años después aún hablaba Aristóteles, que había conocido a Eudoxo en los comienzos mismos de su propia estancia en la Academia, con verdadero calor de su impresión personal, al recordar los estímulos debidos a Eudoxo. También éste suscitó dificultades acerca de las Ideas y sugirió una modificación de la teoría.[6]

En todos los campos había empezado la escuela de Platón a atraer cada vez más extranjeros, de los más diversos tipos. Sus viajes habían puesto a Platón en estrecho contacto con los pitagóricos reunidos en Tarento en torno a Arquitas. La influencia de éstos llegaba hasta Sicilia, y en Sicilia florecía por el mismo

[6] Sobre el carácter de Eudoxo y su teoría del placer según Aristóteles, cf. *Et. Nic.,* X, 2. Sobre la nueva formulación de la teoría de las Ideas propuesta por el primero, cf. *Metaf.*, A 9. 991ª 17; y con mayor extensión en el segundo libro *De las Ideas* (Rose, frg. 189), conservado por Alejandro en su comentario del pasaje. Eudoxo propone ver en la participación la inmanencia de las Ideas a las cosas, a lo que se opone Aristóteles con toda energía. Que la participación era el problema más debatido en aquel momento, resulta claro por los últimos diálogos de Platón.

tiempo la escuela médica de Filistión. Platón debe de haber tenido relaciones con Filistión. El autor de la apócrifa carta segunda parece saber que Platón visitó a Filistión y hasta, al parecer, que este último fué invitado a ir a Atenas. Si no Filistión mismo, es en todo caso un efectivo miembro de su escuela el personaje oculto tras del anónimo "doctor siciliano" que se impacienta ante las sutilezas lógicas de la Academia, según lo pinta un poeta cómico contemporáneo.[7] Dicho sea de paso, este caso muestra que aunque Platón estaba acostumbrado a cambiar ideas con especialistas de todos los campos, el frecuente resultado se reducía simplemente a poner de manifiesto el abismo infranqueable existente entre la ciencia jónica o siciliana y lo que él entendía por la misma palabra. El hecho de que haga un abundante uso de las últimas investigaciones en materia de medicina, matemáticas y astronomía para construir su relato de la creación en el *Timeo,* no debe cegarnos para la forma personal con que maneja este material.

La Academia de los últimos días de Platón andaba, en efecto, a vueltas con una gran masa de material, y no cabe duda de que tal ambiente hizo posible a un Aristóteles aprender por sus

[7] Epícrates, frg. 287 (Kock). Cf. también M. Wellmann, *Fragmente der sikelischen Aerzte* (Berlín, 1901), p. 68, y mi artículo "Das Pneuma im Lykeion", *Hermes,* XLVIII, p. 51, n. 3. En las ediciones anteriores de este libro, seguía yo aún la teoría de Wellmann, que hasta hace poco aceptaban en general los cultivadores de la filología clásica y los historiadores de la medicina griega, la teoría de que también Diocles de Caristo (en la isla de Eubea), el famoso escritor médico a quien los antiguos solían llamar "el segundo Hipócrates", pertenecía a la escuela siciliana de medicina, y debía de ser un lazo de unión entre Filistión y Platón. Desde entonces publiqué mi libro *Diokles von Karystos,* en que pruebo que este gran representante de la medicina posthipocrática vivió mucho más tarde de lo que habían supuesto los investigadores, debiendo ponerse su *floruit* por el año 300 a. c. En mi libro reúno fuertes pruebas de que Diocles era un miembro de la escuela de Aristóteles, cuya terminología y pensamiento reflejan los fragmentos conservados de Diocles. Como convincente ejemplo de la influencia de Aristóteles sobre la ciencia de sus días, pertenece Diocles al capítulo de este libro que trata de la organización de las ciencias en la escuela peripatética. Cf. el breve resumen de los resultados de mi libro que doy en mi artículo "Diocles de Caristo, un nuevo discípulo de Aristóteles", agregado como apéndice a esta traducción española.

propios medios la significación de los hechos empíricos, que llegaron a formar una parte tan importante de sus propias investigaciones. Pero la costumbre generalizada hoy de hablar de una "organización de las ciencias" en la Academia es un puro error.[8] Las modernas academias y universidades no pueden ver en Platón a su modelo. La idea de una unidad sistemática de todas las ciencias le fué totalmente extraña, y más aún su realización en una organización enciclopédica de todas las materias con fines de enseñanza e investigación. Medicina, matemática, astronomía, geografía y antropología, el sistema entero de las ciencias históricas y el de las artes retórica y dialéctica, para no hablar sino de los principales canales por donde discurrió el pensamiento griego, surgieron cada cual por sí, aunque a veces se juntaran varios de ellos en una persona, y siguió cada cual, imperturbable, su propio camino. A un Teodoro o un Teeteto les habría parecido una idea realmente extraña la de combinar en un sistema científico universal su matemática y las investigaciones sobre la cultura o la arqueología griega que hacían algunos sofistas. También andaban por su lado los médicos. Demócrito y tras él Eudoxo, anticipación hasta cierto punto del tipo representado por Aristóteles, son fenómenos anormales. Eudoxo era maravillosamente multiforme. A la matemática y la astronomía sumaba la geografía, la antropología, la medicina y la filosofía, siendo creador él mismo en los cuatro primeros campos.

Platón se interesaba exclusivamente por el "Ser". Si queremos darle su lugar en la historia del pensamiento griego, debemos decir que es uno de los representantes de la especulación sobre la sustancia (οὐσία). Con su teoría de las Ideas le dió un nuevo giro; en realidad, le devolvió la vida. Partiendo de las Ideas e interesándose solamente por la unidad y lo suprasensible, empieza por no tocar en punto alguno la multiplicidad del mundo empírico. Sus indagaciones se desvían de los fenómenos para dirigirse a algo "más alto". Las forzosas exigencias de su especu-

8 Generalizada desde el ahora famoso artículo de H. Usener en el vol. 53 (1884) de los *Preussische Jahrbücher,* reimpreso en *Vorträge und Aufsätze,* p. 69.

lar sobre conceptos tenían que conducirle a desarrollar el método de la división, que más tarde resultó de tan enorme importancia para el intento aristotélico de hacer un estudio empírico de las plantas y los animales, así como del mundo del espíritu. Pero Platón mismo no se interesó por reducir los individuos a un sistema. Yacían éstos por debajo del reino de las Ideas; y siendo literalmente infinitos (ἄπειρον), eran incognoscibles. Su concepto del individuo (ἄτομον) era el de la Forma ínfima, que ya no es divisible y reside en el límite de los fenómenos y la ciencia y realidad platónicas. Las muchas clasificaciones de plantas, etc., de que habla Epícrates y que se consideraban en general como la ocupación peculiar y más característica de la Academia (hasta la grande obra *Semejanzas* de Espeusipo no trataban evidentemente de otra cosa), no se llevaban a cabo por obra de un interés por los objetos mismos, sino a fin de aprender las relaciones lógicas entre los conceptos; es lo que prueba la gran cantidad de libros producidos por la escuela en aquel tiempo con el título de *Clasificaciones*. Al clasificar plantas no aspiraban los miembros de la escuela a crear un verdadero sistema botánico en mayor grado de aquél en que aspira Platón, en el *Sofista*, a hacer un estudio histórico de los efectivos sofistas.[9]

[9] En el fragmento citado anteriormente no quiere decir Epícrates que los platónicos llevaran a cabo estudios botánicos con un espíritu positivo. Lo que ridiculiza es su entusiasmo por clasificar, que los llevó a considerar las relaciones entre los conceptos más importantes que las cosas mismas. "Estaban *definiendo* el mundo de la naturaleza y *dividiendo* la vida (βίον) de los animales y la naturaleza de los árboles y las *especies* de los vegetales; y entre estas últimas estaban examinando cuál es la especie de la calabaza."

Περὶ γὰρ φύσεως ἀφοριζόμενοι
διεχώριζον ζώων τε βίον
δένδρων τε φύσιν λαχάνων τε γένη,
κᾆτ' ἐν τούτοις τὴν κολοκύντην
ἐξήταζον τίνος ἐστὶ γένους.

Aquí βίος no significa las costumbres de los animales, que se dirían δίαιτα. Es lo mismo que "naturaleza" y "género", y éstos son realmente términos de la dialéctica de Platón, como lo son "definición", "división" y "examen" de los conceptos. Los fragmentos de los Ὅμοια de Espeusipo los ha reunido P. Lang, *De Speusippi Academici scriptis* (Bonn, 1911, tesis). Ya el título indica cuál era la finalidad del libro.

No hay gran distancia desde semejantes clasificaciones de lo real hasta la idea de una sola ciencia que abrace tantos sectores científicos cuantos son los sectores de la realidad (ὄν). Y aunque la articulación de las ciencias positivas no se efectuó hasta que la idea aristotélica de realidad reemplazó al ser trascendental de Platón,[10] siempre sigue siendo un hecho digno de nota el de que la idea de una sistematización de las ciencias especiales, cada una de las cuales había surgido independientemente, fuese una consecuencia de la filosofía ática de los conceptos y de su entusiasmo por la clasificación. Es ya demasiado tarde para apreciar las ventajas y desventajas de haber llevado a cabo tal sistematización en detalle. Cabe presumir que fueron bastante numerosas unas y otras. En ninguno de los períodos de verdadero florecimiento de la investigación penetró íntegramente todas las ciencias el espíritu general de una determinada filosofía; y es natural, puesto que cada ciencia tiene su propio espíritu y sus propios principios. Unicamente bajo la influencia de naturalezas duales, o allí donde la filosofía tomó por guías a hombres de ciencia famosos, que le imbuyeron el espíritu de ramas especiales de investigación, tuvo lugar una penetración parcial. Aristóteles, Leibniz y Hegel, tipos muy diferentes, son los ejemplos más importantes.

Platón tenía cierto conocimiento especializado de las cuestiones matemáticas, que le permitió seguir los importantes descubrimientos de la ciencia de su tiempo. También se interesaba por la astronomía hasta donde podía ésta tratarse entonces matemáticamente. En la última parte de su vida se dedicó seriamente a la física de los elementos, en la esperanza de llegar a ser capaz de deducir matemáticamente las diferencias cualitativas entre los llamados elementos de Empédocles, que miraba como simples fases. Fuera de esto, su interés por los fenómenos se reducía a la esfera de la medicina[11] y a la de la ética y política. En esta

10 "Hay tantas partes de la filosofía como clases de sustancias", Arist., *Metaf.*, Γ 2, 1004ª 2.

11 Cf. ahora, sobre el interés de Platón por la medicina como un modelo metódico para la filosofía, mi libro *Paideia, Los Ideales de la Cultura Griega*, vol. 3 (México, 1945), pp. 34 *ss.* En el segundo volumen de la misma obra (México, 1944) he aplicado sistemáticamente las indicaciones de Platón en

última recogió, especialmente para las *Leyes*, un extenso material de derecho penal e historia de la civilización. Fué, pues, durante el período en que Aristóteles perteneció a la escuela como miembro, cuando Platón volvió su atención a las cosas particulares, y el estímulo que su colección de nuevos materiales históricos y políticos representó para Aristóteles resulta claro por las numerosas coincidencias entre las *Leyes* y la *Política*. Por otro lado, Aristóteles carecía del temperamento y de la capacidad necesaria para cuanto fuese más que un trato elemental con la principal preocupación de la Academia, la matemática; mientras que la Academia, por el contrario, no podía estimularle en el campo de la ciencia biológica, en que residía su verdadero y propio genio.

De acuerdo con éste como estaba, y fecunda como fué la experiencia juvenil que Aristóteles hizo del proceder riguroso y metódico de las diversas ciencias, la impresión hecha sobre él por la personalidad de Platón fué la más fuerte de todas. Platón oteaba todas aquellas fértiles llanuras desde la alta cima de su propio espíritu creador e íntima visión, y Aristóteles fué enteramente presa de él.

No es aquí nuestro propósito discutir la influencia de la personalidad de Platón sobre sus contemporáneos, ni traducir a una fórmula su posición en la historia del conocimiento, aunque para un hombre como Aristóteles fuese naturalmente esta última cuestión el meollo de toda su actitud respecto a él. Los elementos de que surgió su obra no comprendían ni la ἱστορία (indagación) jónica, ni la Ilustración racionalizante de los sofistas, aunque estas dos cosas constituyesen juntamente, a pesar de su disparidad, las formas del conocimiento por excelencia a la sazón. El primero de los verdaderos elementos era *1)* la *phrónesis* o sabiduría de Sócrates, que presentaba sólo una semejanza superficial con el racionalismo de los sofistas, pero que esencialmente estaba arraigada en el reino de una conciencia ética de normas

este respecto a la interpretación de sus obras. En el *Gorgias*, donde desarrolla por primera vez su concepto de la filosofía como una "*techne* que se cuida del alma humana", explica esta idea por la analogía con la medicina, la "*techne* que se cuida del cuerpo". Un paralelo completo de medicina y filosofía se hace en la *República*, cuya composición y método están determinados en amplia medida por esta analogía.

absolutas, no descubierto hasta entonces por la ciencia ni la filosofía griega, y que requería un concepto nuevo y supraempírico de la intuición intelectual. El segundo y el tercer elementos, también extraños al pensamiento de la época, eran dos adiciones nuevas a la filosofía socrática, productos de dar a la *phrónesis* un objeto suprasensible y de hacer de éste una "forma". Tales eran *2)* la Idea, resultado de un largo proceso de desarrollo visual y estético del espíritu griego, y *3)* el estudio, descuidado durante largo tiempo, de la οὐσία o sustancia, al que proporcionó Platón un nuevo material con el problema de la unidad y la pluralidad, y un contenido viviente y tangible con la invención de las Ideas. El último elemento era *4)* el dualismo del mito órfico del alma, a aceptar el cual le inclinaba toda su idiosincrasia, y que regado por su fuerte imaginación, echó firmes raíces en la nueva concepción del ser.

Bien mirados estos cuatro elementos, no es difícil suponer que harían sobre las personas de una cultura corriente la impresión de una mezcla de poeta, reformador, pensador crítico y profeta. (El rigor con que se impuso a sí mismo su nuevo método no habría alterado en un principio esta impresión.) No es sorprendente, pues, que en vista del abismo existente entre él y el resto entero de la ciencia, tanto antigua como moderna, se le haya tachado de místico y expulsado de la historia del pensamiento. Pero si tan sencilla solución fuese acertada, sería bastante difícil de entender por qué ha tenido tan gran influencia sobre los destinos del conocimiento humano; y el hecho de ser el sol en torno al cual giraban personalidades como las de Teeteto, Eudoxo y Aristóteles, es decir, los adelantados de más talento en el campo de la investigación científica que produjo el siglo IV, es bastante para condenar la filosofía barata cuya idea de la complejidad de las corrientes de la vida intelectual es tan inadecuada, que querría borrar de la historia del conocimiento al más revolucionario de todos los filósofos, por no haber descubierto simplemente nuevos hechos, sino también nuevas dimensiones.

Aristóteles vió tan claramente como Eudoxo que Platón había soldado en su obra filosófica descubrimientos científicos, elementos míticos y misteriosos reinos del espíritu en que no había penetrado jamás la mirada del conocimiento. Esta soldadura no

era en modo alguno el simple resultado de las inclinaciones subjetivas del creador; era la consecuencia necesaria de la situación histórica, cuyos elementos analizó más tarde Aristóteles con una profunda comprensión tanto de la creación como del creador. En un principio, no obstante, se abandonó sin reservas a aquel incomparable e indivisible mundo, como lo muestran los fragmentos de sus primeros escritos, y fueron precisamente los elementos no científicos de la filosofía de Platón, esto es, sus partes metafísicas y religiosas, lo que dejó la huella más duradera en su espíritu. Aristóteles ha de haber sido insólitamente sensible para tales impresiones. Fué el conflicto entre éstas y sus propias tendencias científicas y metódicas lo que suscitó más tarde la mayoría de sus problemas; y la fuerza de las impresiones queda bellamente demostrada por el hecho de no haberlas sacrificado nunca, a pesar de haber ido en materia científica más allá de Platón en todos los puntos. En Platón buscó y encontró un hombre que le guiara hasta una nueva vida, exactamente como en su diálogo *Nerinto* presenta al sencillo labrador de Corinto cautivado por el *Gorgias* hasta el punto de dejar su arado por buscar y seguir al maestro.

Platón explica en su carta séptima las relaciones entre conocer el bien y perseguirlo. El conocimiento que según Sócrates hace buenos a los hombres y el llamado comúnmente conocimiento científico son distintos. El primero es creador y sólo puede ser alcanzado por almas que tengan una fundamental afinidad con el objeto que se trata de conocer, o sea, con lo bueno, lo justo y lo bello. No hay nada a que se haya opuesto Platón más apasionadamente hasta el término mismo de su vida que a la afirmación de que el alma puede conocer lo que es justo sin *ser* justa.[12] Esto, y no la sistematización del conocimiento, fué su finalidad al fundar la Academia y siguió siéndolo hasta el fin, como muestra esta carta, escrita en su senectud. Hágase una comunión (συζῆν) de elegidos, de aquellos que, una vez que sus almas han crecido en la atmósfera del bien, son capaces, en virtud de sus superiores dotes, de participar al cabo en el conocimiento que es "como luz que proyecta un vivo

12 *Carta* VII, 344 A.

fuego". A él le parece, dice Platón, que la busca de este conocimiento no es cosa para la masa de los humanos, sino sólo para los pocos a quienes una ligera señal basta para que lo encuentren por sí mismos.[13]

13 *Ibid.*, 341, C-E.

CAPÍTULO II

PRIMERAS OBRAS

ARISTÓTELES ESCRIBIÓ una serie de obras en forma de diálogo. Los fragmentos que de ellas quedan no están tan estudiados como debían, en parte porque es más grato dejar a los filólogos un trabajo tan enojoso, pero también debido a la convicción, siempre imperante en la escuela peripatética, de que al verdadero Aristóteles hay que buscarlo en los tratados. Pero incluso si deseamos entender solamente los tratados, pueden enseñarnos muchas cosas los fragmentos de los diálogos perdidos. Aunque no supiésemos nada más acerca de la relación entre las dos clases de escritos, resulta de suma importancia ser capaz de precisar que los diálogos, modelados sobre los de Platón, pertenecen casi íntegramente a los primeros años de Aristóteles, y que éste abandonó prácticamente en su último período la actividad literaria (puesto que los tratados se reducen a ser las bases escritas de sus vastas actividades como profesor y conferenciante). Hay, en efecto, excepciones a esta afirmación. *Alejandro o De la Colonización* debe de haber sido, a juzgar por el título, un diálogo del momento en que la política racial de Alejandro en Asia indujo a Aristóteles a hacer pública su desaprobación ante el mundo de lengua griega. El rezagado que es este diálogo tuvo, por tanto, una especial razón de ser en la posición política de Aristóteles. *Mutatis mutandis,* lo mismo pasa con la colección de 158 Constituciones, destinadas a la publicidad y escritas en un estilo vivo y claro, como podemos ver por el de la Constitución de Atenas. A pesar de estas excepciones, sigue siendo exacto decir que en el curso de su desarrollo intelectual cambió radicalmente Aristóteles de ideas en punto a la necesidad de presentar la ciencia en forma literaria y a la relación entre la obra literaria y la verdaderamente creadora.

En Platón era el impulso creador el original y primario. Platón no escribía para exponer el contenido de su doctrina. Su deseo era presentar al filósofo en el dramático instante de buscar y encontrar, y hacer visible la duda y el conflicto; y esto, no como una mera operación intelectual, sino como una lucha contra la pseudociencia, el poder político, la sociedad y su propio corazón; pues el espíritu de la filosofía de Platón chocaba necesariamente con todas estas fuerzas. Con arreglo a su manera personal de verla, no es la filosofía una esfera de descubrimientos teoréticos, sino una reorganización de todos los elementos fundamentales de la vida. Véase, por ejemplo, el paradójico retrato del filósofo en el *Teeteto*, o el duelo entre el Sócrates del *Gorgias* y Calicles, que defiende la idea egoísta del estado y de la sociedad, para la que tener el poder es tener la razón. Estos diálogos no tienen de común más que el nombre con las conversaciones didácticas de Giordano Bruno, Hume o Schopenhauer. Platón escribe la tragedia del filósofo. A diferencia de sus imitadores, jamás se limitó a presentar diferencias teoréticas de opinión bajo un barniz estilístico.

El *Teeteto*, que es contemporáneo de la entrada de Aristóteles en la Academia, es el primero de un grupo de diálogos radicalmente diferentes de los anteriores así por su forma como por su contenido; y preludia el desplazamiento de los principales intereses filosóficos de Platón a los estudios metodológicos, analíticos y abstractos.[1] En este grupo queda el equilibrio entre los elementos estéticos del espíritu de Platón y los filosóficos destruído en favor de los últimos. Las disonancias, claramente perceptibles para los oídos finos, empiezan a aparecer en el *Teeteto*. No se deben tanto a la falta de pulimento externo en la forma, cuanto a la conquista del impulso dramático de Platón por su interés abstracto por el método, al perseguir sin solución

[1] J. Stenzel ha sido el primero en dar cabal cuenta de la relación entre el desarrollo filosófico de Platón y su forma. Véase su discurso "Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialogs", *Jahresbericht d. Schlesischen Gesellschaft für vaterl. Kultur*, 1916; reimpreso en *Studien zur Entwicklungsgeschichte der platonischen Dialektik*, etc., Breslau, 1917, pp. 123 *ss.* Sobre los últimos diálogos véase el capítulo "Die neue Methode", pp. 45 *ss.*

de continuidad una sola cuestión a lo largo de toda una trayectoria. Cabe, en rigor, encontrar al dramaturgo Platón incluso aquí, en la medida en que es capaz de poner de manifiesto una peripecia y una complicación incluso en el desarrollo de ideas abstractas y metodológicas. Mas a pesar de lo artísticamente trabajado de su construcción, resulta significativo que precisamente este diálogo parezca a la mayoría de los filósofos modernos "el mayor esfuerzo filosófico" de Platón. Es de hecho casi un tratado, positivo aunque crítico; y no es casualidad que en la introducción se refiera Platón a su anterior método de escribir diálogos, y anuncie simplificaciones cuyo fin será dar mayor exactitud y lucidez científicas a la exposición.[2]

El *Sofista* y el *Político* muestran más claramente aún las dificultades que encuentra ahora Platón en la forma dialogada. La aplicación del método de la división a un concepto particular, bajando paso a paso de lo universal a lo particular, es un procedimiento tan monótono y poco dramático, que al comienzo del *Sofista* se ve obligado el dirigente de la discusión a decir a sus interlocutores que no le interrumpan con demasiada frecuencia, o que sería preferible que prestasen oído a un discurso seguido.[3] Esto equivale a abandonar abiertamente el método "obstétrico" de discusión de Sócrates, y a anunciar que en adelante no será la forma dialogada nada más que un inesencial adorno estilístico. No son excepciones el *Timeo* ni el *Filebo;* lo que de diálogo

[2] *Teet.*, 143 B. El *Teeteto* conserva la forma externa de un diálogo socrático y hace frecuentemente referencia expresa a la mayéutica de Sócrates. Pero esta misma reflexión sobre la naturaleza y límites del método socrático, consciente de sí y enérgicamente destacada, muestra que Platón se sirve de propósito ahora de la vieja forma del contrainterrogatorio (ἔλεγχος) simplemente para poner en claro los fundamentos de la cuestión de la definición del conocimiento. Exactamente señala Stenzel la estrecha conexión entre el *Teeteto* y el *Sofista;* este último resuelve el problema planteado por el anterior, sin servirse de la "mayéutica". Cf. las palabras finales de Sócrates en el *Teet.*, 210 C: "He aquí los límites de mi arte; no puedo ir más lejos."

[3] *Sof.*, 217 D. Verdad es que los interlocutores siguen haciendo observación tras observación (ἔπος πρὸς ἔπος), dándose por supuesto que el que responda dirá siempre que sí; pero esto es algo totalmente distinto de la antigua conversación "obstétrica", "por preguntas y respuestas", en que el que pregunta no adelanta ideas nuevas, sino que se limita a incitar al que responde a hacerlo.

ofrecen al lector se reduce a un transparente velo de estilo echado sobre un contenido puramente doctrinal. No es en absoluto la vivacidad de la conversación lo que da al *Timeo* su enorme eficacia. El *Filebo* podría transformarse sin dificultad en un tratado unificado y metódico, muy parecido a la *Etica* de Aristóteles. En las *Leyes* ha desaparecido el último rastro de ilusión escénica. Se ha renunciado conscientemente a la pintura de caracteres (ἠθοποιία); y el conjunto es un solemne discurso o arenga, no de Sócrates, sino del propio Platón, el extranjero de Atenas.[4]

Como era lógico, la figura de Sócrates, después de haber sido relegada a papeles menores desde el *Sofista* en adelante, acaba por ser abandonada en las *Leyes*. En el *Filebo* aparece una vez más, la última, porque este diálogo discute cuestiones que habían sido planteadas realmente por Sócrates. (Las respuestas se obtienen, sin embargo, por medio de métodos que jamás se le habían ocurrido a él.) En este último período es completo el divorcio entre el Sócrates histórico y el propio filosofar de Platón. Otra señal de andar buscando su propia expresión la inclinación general de éste hacia la ciencia, la lógica y el dogma. El postrer fruto de la teoría de las Formas fueron los métodos de la clasificación y la abstracción, que es lo que entiende Platón por dialéctica, en el sentido estricto de sus últimas obras. Estos métodos revolucionaron la forma del diálogo de controversia que había surgido del contrainterrogatorio socrático, despojándolo de su significación psicológica y convirtiéndolo casi en un tratado. No era posible seguir avanzando en la misma dirección. Era una simple cuestión de tiempo la muerte del gran arte de los clásicos dramas platónicos, una vez muerta su raíz. Tal fué el momento en que empezó a escribir el joven Aristóteles.[5]

[4] El autor del *Epinomis* juzga correctamente el verdadero estado de la cuestión en 980 D. Hace al ateniense recordar a los otros dos un famoso pasaje de las *Leyes* en términos que abandonan en absoluto toda realidad dramática: "como recordaréis, pues a buen seguro tomasteis notas (ὑπομνήματα) en el acto". Aquí nos encontramos de pronto en mitad de una conferencia.

[5] Nadie ha tratado aún de conectar los diálogos de Aristóteles con el desarrollo de la forma de Platón. R. Hirzel (*Der Dialog*, p. 275) ni siquiera plantea la cuestión. Basándose en una simple impresión general de los diá-

Todos los miembros de la Academia escribieron diálogos, aunque ninguno más, ni de más peso que Aristóteles. Este hecho es significativo para comprender la relación de la nueva generación con Platón. Todos ellos se sirvieron del diálogo como de una forma ya fija, sin preguntarse hasta qué punto era posible semejante imitación. Los griegos tendían naturalmente a imitar cualquier cosa, una vez ya "descubierta", y no habían comprendido aún que el diálogo de Platón era en su perfección clásica algo absolutamente inimitable, la flor de una combinación única de necesidad histórica, potencia creadora individual y experiencia personal. Sus discípulos vieron en el diálogo el vehículo recibido para dar forma viva a la filosofía esotérica, y de ahí el que cada uno desease ver reproducida en semejante medio la acción del maestro sobre él. Pero cuanto más iban comprendiendo que a causa de la íntima unidad de su personalidad, vida y obras, era Platón una indivisible magnitud que no podía tomarse como un todo sin incurrir, ya en un muerto escolasticismo, ya en un diletantismo literario, tanto más conscientemente se pusieron a buscar formas fundamentalmente nuevas para lo que en su maestro había de científico y objetivo y por lo mismo de separable. Estos ensayos no tuvieron propiamente su punto de partida en los diálogos, sino en la enseñanza oral de Platón. Es significativo, así de la natural afinidad del joven Aristóteles con Platón, como de su incapacidad para ver objetivamente al maestro, el hecho de que no emprendiera desde un principio este camino, sino de que empezara insistiendo en el diálogo. Evidentemente, encontraba al Platón esencial más vivo, más potente y más objetivo en el diálogo que en ninguna otra forma.

Los fragmentos conservados de sus diálogos, juntamente con las noticias procedentes de la Antigüedad y las imitaciones de escritores posteriores (Aristóteles ejerció una influencia especialmente poderosa sobre Cicerón), nos permiten inferir que Aristóteles inventó un nuevo género de diálogo literario, a saber, el diálogo de discusión científica. Aristóteles vió justamente que

logos de Platón, sólo llega a ver un tipo opuesto a ellos en el aristotélico. Considera los dos géneros como debidos simplemente a la diferencia de carácter de ambos autores, sin hacer justicia a los factores inherentes a la situación.

había que abandonar las preguntas y respuestas "obstétricas", que ya no llevaban más que una vida de sombras, desde que habían dejado de ejercer su verdadera función, por haberse tornado una simple máscara para "discursos largos". Pero mientras que Platón tendía en sus últimos días a reemplazar el diálogo por la lección dogmática, Aristóteles opone un discurso a otro, reproduciendo así la vida real de la investigación en la Academia antigua. Uno de los oradores tomaba la dirección, proponía el tema y resumía los resultados al final. Esto trazaba naturalmente estrechos límites a la pintura de personalidades. El arte de escribir los discursos se tomaba de la retórica y se desarrollaba de acuerdo con los preceptos del *Fedro* de Platón. El efecto causado por el diálogo pasó a depender más de su carácter (ἦθος) en conjunto que de la *ethopoeia* de determinadas personas; pero al par que perdía en objetividad estética, ganó probablemente en unidad de forma y de tendencia. Fué, por consiguiente, una simple consecuencia lógica la que sacó Aristóteles al acabar haciéndose a sí mismo el director de la discusión en sus propios diálogos.

Este cambio, si no restauraba el original propósito socrático del diálogo (perdido sin esperanzas de recuperación), le dió una vez más un contenido efectivo, el que respondía a la nueva forma de las conversaciones, en las cuales había tenido siempre su raíz. En lugar de la liza de argumentos, con los dramáticos golpes y contragolpes de los duelos erísticos, se trataba de largos exámenes y demostraciones teoréticos, llevados siguiendo un método riguroso. Puede deplorarse el cambio, pero era inevitable, como reconoció Platón al abandonar la conversación "obstétrica" y la pintura de caracteres. Los historiadores de la literatura, que no ven las fuerzas internas que andaban operando, creen haber probado que Aristóteles fué causa de la decadencia del diálogo. Por el contrario, se limitó a llevar a cabo la inevitable transición a otro estadio. El diálogo de discusión es la simple expresión del hecho de que el elemento científico de Platón acabó por romper su forma y moldearla de nuevo a su conveniencia. No era una simple cuestión de estética; era una transformación del espíritu filosófico, que produjo necesariamente su nueva forma propia.

Es costumbre aplicar las observaciones accidentales de escritores posteriores sobre las características del diálogo de Aristóteles a *todos* ellos, pero los simples títulos muestran que es algo imposible. *Eudemo o del Alma* y *Grilo o de la Retórica* no pueden haber sido muy distintos del primer tipo platónico, del que son ejemplos el *Fedón* y el *Gorgias*. Uno de los fragmentos del *Eudemo* conserva aún la técnica socrática de las preguntas y respuestas.[6] Cabe dudar si aparecía Aristóteles como director de la discusión en diálogos de este tipo. Aquellos en que se nos dice que era el director, el *Político,* en dos libros, y la *Filosofía,* en tres, eran evidentemente obras casi didácticas, y por tanto diversas de todo punto.[7] El ejemplo de Platón debía ser suficiente

[6] Frg. 44. (Doy los números de los fragmentos según la edición Teubner de los *Aristotelis Fragmenta* de Rose, 1886, que difieren de los de la anterior edición de la Academia.) No hay, sin embargo, mayéutica en estas preguntas y respuestas. Es el discípulo quien hace las preguntas, mientras que los demás le dan una información sistemática. La conversación la cuenta una tercera persona, como en el Platón de los primeros tiempos. Aristóteles no se sirve, pues, del principio sentado al comienzo del *Teeteto.* Desde la primera edición alemana ha hecho una nueva y más completa edición de los fragmentos de los diálogos de Aristóteles mi discípulo Richard Walzer: *Aristotelis Dialogorum fragmenta* in usum scholarum selegit Ricardus Walzer (Florencia, G. C. Sansoni, 1934). Los nuevos fragmentos descubiertos en el presente libro se han incluído en la colección de Walzer. Como en ella se indican los números de la de Rose, no es necesario cambiar las referencias a esta última en mi libro.)

[7] Frgs. 8, 9 y 78. El último pasaje (Cic., *Ep. ad Quintum fr.*, III, 5, 1) parece referirse no solamente al *Político* ("de praestante viro"), sino también a los libros *De la Justicia* ("de republica", cf. la nota siguiente), que Cicerón tuvo que haber conocido. Tan pronto como miramos sin ideas preconcebidas los pasajes de referencia, resulta evidente que no tienen base alguna los ensayos hechos para explicar la "contradicción" en las afirmaciones de Cicerón sobre el *mos Aristotelius.* En *Ad Att.,* XIII, 19, 4, dice que es aristotélico que el autor mismo dirija la discusión. En *Ad fam.*, I, 9, 23, llama aristotélico el estilo de sus libros *De Oratore,* aunque no es él mismo el director en ellos. En cada lugar tiene razón. Aristóteles no tomaba la dirección en todos sus diálogos; en el *Grilo* y el *Eudemo* es seguro que no aparecía en absoluto. Es aristotélico desarrollar una serie de discursos largos; es aristotélico poner una introducción especial a cada libro de un diálogo; es aristotélico introducirse a sí mismo en el diálogo. Pero no hay ningún pasaje que diga que un diálogo no es aristotélico a menos que exhiba a la vez estas tres peculiaridades. No debemos tratar de arrancar a nuestras autoridades un tipo

para precavernos contra la suposición de que Aristóteles tuvo una forma fija que no cambió jamás. Es un hecho que su carrera como escritor de diálogos abarca todos los estadios que van desde la conversación "obstétrica" hasta el puro tratado. Es una carrera que marcha paralela a su evolución como filósofo, o más bien, que es la expresión orgánica de ésta.

Es con frecuencia posible mostrar que tal o cual diálogo aristotélico está modelado sobre tal o cual platónico, especialmente en lo que se refiere al contenido. El *Eudemo* está emparentado de esta manera con el *Fedón,* el *Grilo* con el *Gorgias* y los libros *De la Justicia* con la *República.*[8] El *Sofista* y el *Político,* como el *Simposio* y el *Menexeno,* habían sido sugeridos naturalmente por los diálogos de Platón del mismo nombre. El *Protréptico,* que no era un diálogo, revela la influencia de los pasajes protrépticos del *Eutidemo* de Platón, hasta llegar al eco literal. Es posible que Platón figurara como interlocutor en los diálogos.

También el estilo muestra una muy estrecha dependencia. Parece, en verdad, que Aristóteles alcanzó pronto su propia manera, un estilo cuyo único afán era ser puro y claro, o tal como es natural al puro hombre de ciencia;[9] pero el *Eudemo,* por

único y constante de diálogo aristotélico. Otro tanto hay que decir de la afirmación de que Aristóteles atacaba la teoría de las Formas "en los diálogos".

[8] Que los libros *De la Justicia* están modelados sobre la *República* puede inferirse con certeza *1)* de la existencia de tantos diálogos parecidos y *2)* del hecho de que Cicerón hace uso de ambas obras en su *De República.* En la *República* de Platón mana la filosofía política del problema de la justicia, exactamente como debe de haber sido en los libros *De la Justicia* en tiempo de Aristóteles, un hecho importante para la historia del origen de los subtítulos de los diálogos platónicos.

[9] La lucidez es la única nota de buen estilo señalada por los retóricos anteriores que reconoce Aristóteles *(Ret.,* III, 1404^b 1, 1414^a 19; *Poét.,* 1458^a 18. Cf. J. Stroux, *De Theophrasti virtutibus dicendi,* Leipzig, 1912, p. 30). De la lucidez se dice que lo abarca todo. Es un ideal que no se dirige tanto a la oratoria práctica, cuanto a la creación de un estilo puro y científicamente riguroso. Lo abandonaron de nuevo Teofrasto y todos los cultivadores posteriores de la retórica, que cedían al gusto de la época, pero Aristóteles piensa que el conocimiento es una fuerza que debe modificarlo todo, el lenguaje inclusive.

ejemplo, contenía mitos y ostentaba otras vívidas gracias, tales como frecuentes imágenes, parcialmente basadas en bien conocidos modelos platónicos, que eran famosas en los posteriores tiempos de la Antigüedad. En la imagen de los hombres subterráneos que suben a la luz y a ver el cielo, el lenguaje es de tal poder que arrastra. El mito de Midas es un eco del estilo apocalíptico de la Moira en el último libro de la *República*. Cicerón elogia la áurea corriente de la prosa de los diálogos de Aristóteles. Las afectaciones retóricas están por completo ausentes; claros y exactos de pensamiento, finos y movidos de forma, eran escritos que cautivaban a los mejores hombres de los posteriores tiempos de la Antigüedad. Es una prueba de la amplitud de su espíritu el que Crates el Cínico y Filisco el remendón leyeran juntos en la zapatería el *Protréptico;* el que Zenón y Crisipo, Cleantes, Posidonio, Cicerón y Filón padecieran la enérgica influencia de estas obras de la juventud de Aristóteles en sus ideas religiosas; y el que San Agustín, que tuvo conocimiento del *Protréptico,* a través del *Hortensio* de Cicerón, fuera conducido por él a la religión y al cristianismo.[10] Los neoplatónicos frecuentaban los diálogos de Aristóteles tanto como los de Platón, y la *Consolación* de Boecio emite el último eco, medieval ya, de su elemento religioso. Como obras de arte no los mencionaba la Antigüedad en la misma línea que los de Platón, aunque los estimaba altamente; pero su influencia religiosa en la edad helenística fué casi más importante que la del arte tan distante, objetivo y no edificante de Platón.

Pero ¿cuál era la relación *filosófica* de Aristóteles con Platón en estas obras? Extraño sería que la influencia del modelo se encerrara en la elección de tema y en detalles de contenido y estilo, manteniéndose, en cambio, una actitud general de repulsión frente a Platón, como la de tiempos posteriores. *Simposio, Menexeno, Sofista, Político,* ¿se escribieron realmente para su-

[10] Sobre el *Protréptico* en la zapatería del remendón ver frag. 50. Sobre la conversión de San Agustín por obra del *Hortensio* v. *Confes.*, III, 4, 7: "Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem" (cf. también VIII, 7, 17).

perar los diálogos de Platón de iguales títulos, mostrando cómo debieran haberse tratado las cuestiones discutidas en ellos? ¿Siguió obstinada y pedantescamente el discípulo las huellas del maestro, con el simple fin de hacer sucesivamente jirones cada una de sus obras? Antes de achacarle semejante falta de gusto y de tacto, hubiera habido que dedicar más seria atención a otra posibilidad, la de que la finalidad de estos diálogos fuese pura y simplemente la de seguir a Platón en filosofía, lo mismo que en todos los demás órdenes de cosas.

La inteligencia de los diálogos había tenido un destino peregrinamente desgraciado justo desde la recuperación de los tratados por Andrónico, en tiempo de Sila. En aquel tiempo eran todavía muy leídos y altamente estimados; pero pronto empezaron a perder terreno, cuando los eruditos peripatéticos acometieron la empresa de dar una interpretación exacta de los tratados, olvidados durante tanto tiempo, y se pusieron a escribir comentario tras comentario sobre ellos. Los neoplatónicos hicieron algún uso de ellos como fuentes de un platonismo puro, en contraste con los tratados; pero un intérprete estrictamente peripatético, como el sagaz Alejandro de Afrodisias, no sabe qué hacer con ellos, aunque debe de haber leído la mayoría. ¡Más ingenuo en materia filológica de lo que sería forzoso en aquel tiempo, explica la relación entre ellos y los tratados diciendo que los últimos contenían las verdaderas ideas de Aristóteles, mientras que los primeros contenían las falsas opiniones de otras personas! [11] Se reconocía, por tanto, en aquel tiempo que había contradicciones entre los dos géneros. Los frustráneos esfuerzos de los peripatéticos posteriores para explicar este embarazoso estado del asunto pueden descubrirse en la conocida tradición acerca de la diferencia entre los escritos exotéricos y los esotéri-

[11] Elias, en Arist., *Categ.*, 24^{b} 33: "Alejandro explica la diferencia entre las notas de lecciones y los diálogos de diferente manera, a saber, diciendo que en las notas de lecciones da sus propias opiniones y la verdad, mientras que en los diálogos da las opiniones de otros, que son falsas." A pesar de la *naïveté* de la expresión, con seguridad el comentarista reproduce correctamente la esencia del punto de vista de Alejandro. Contradicciones entre los dos géneros de escritos las advirtió ya Cicerón *(De Fin.*, V, 5, 12). En aquellos días se atribuían a la forma literaria de los escritos de divulgación.

cos. Los estudiosos buscaban naturalmente la explicación de los diálogos en los tratados, y la encontraban en la frase "discursos exotéricos", que aparece varias veces y en algunos casos puede referirse fácilmente a los diálogos publicados. En oposición a estos discursos exotéricos o dirigidos al mundo exterior, consideraban los tratados como un cuerpo de doctrina esotérica o secreta, aunque no hay indicio alguno de semejante noción o expresión en Aristóteles. Así acabó la relación entre el contenido de los diálogos y el de los tratados por parecer como la de la opinión con la verdad. En algunos pasajes parece haber abandonado Aristóteles realmente y de propósito la verdad, pensando que las masas eran incapaces de alcanzarla. Hasta la dificultad de los términos técnicos en los tratados, que dió tantos quebraderos de cabeza a los sabios posteriores, se puso por la fuerza al servicio de esta interpretación mística, llegándose a forjar una carta en que Aristóteles escribía a Alejandro que los términos eran oscuros de propósito, con el fin de extraviar al no iniciado.

La crítica moderna ha sido escéptica en punto a esta mistificación, que es paladinamente una invención posterior, oriunda del espíritu del neopitagorismo.[12] Sin embargo, no consiguió librar del prejuicio contra los diálogos.[13] Esto es, por supuesto,

[12] Fué la restauración del estudio de los tratados por Andrónico lo que planteó por primera vez el problema de la relación entre estas fuentes de "pura" doctrina aristotélica y los escritos exotéricos, que habían sido hasta aquel tiempo casi el único Aristóteles leído. Esta restauración tuvo lugar durante la pleamar del neopitagorismo, que de acuerdo con su propia naturaleza buscaba siempre una especial doctrina secreta en todos los pensadores anteriores. La idea se aplicó entonces a los escritos de Aristóteles.

[13] En los últimos tiempos han aparecido dos obras que por primera vez reconocen que el contenido de los diálogos es platónico. En "Über Aristoteles' Entwicklung" (*Festgabe für Georg von Hertling*, Friburgo, 1913), Dyroff ha recogido en forma breve numerosos ecos de Platón en los diálogos. Su punto de vista es principalmente sistemático. No entra en el detalle de las obras particulares, lo que era realmente imposible dentro de sus límites. Su artículo no llegó a mis manos sino cuando ya estaban escritos estos estudios. El me confirma en mi punto de vista, pero ahora necesitamos una exacta interpretación, como lo muestra la manera que tiene Dyroff de ver el diálogo *De la Filosofía*. También la tesis doctoral de Viena de A. Kail (*Diss. Phil. Vindob.*, XI, 67) me llegó posteriormente al término de mis propias investigaciones. Kail sólo discute el *Eudemo* y el diálogo *De la Filosofía*. Sus consideraciones

más difícil para los modernos de lo que era para los antiguos, a causa de que actualmente sólo tenemos fragmentos con que trabajar. Más bien, pues, que creer a estas escasas, pero preciosas reliquias, han confiado los sabios en "las autoridades", y especialmente en dos pasajes, uno de Plutarco y otro de Proclo, procedentes ambos de la misma fuente, que habla de las críticas de la teoría de las Ideas hechas por Aristóteles en su *Etica, Física* y *Metafísica* "y en sus diálogos exotéricos".[14] Estos pasajes parecían proporcionar la prueba inconmovible de que ya en los diálogos había adoptado Aristóteles la posición en que se encuentra en las obras críticas. Era, por consiguiente, necesario, o bien colocar su "defección" de Platón ya en los tiempos de su estancia en la Academia, o bien colocar los diálogos más tarde. No fué difícil encontrar otra "autoridad" en favor de la primera suposición. Diógenes Laercio dice que Aristóteles se apartó de Platón en vida de éste todavía, lo que habría hecho decir al segundo: "Aristóteles me ha dado de coces, como hacen los potros con sus madres al nacer".[15] Bajo la influencia de estos pasajes hizo Bernays, en su brillante libro sobre los diálogos de Aristóteles, un decidido esfuerzo por eliminar todo giro platónico de los fragmentos, interpretándolo como una explosión de sentimiento lírico. Por el contrario, Valentín Rose se aferraba ávidamente a ellos como pruebas de su fantástica idea de que todos los diálogos perdidos eran apócrifos.[16] Lo que tenían de común ambos sabios era simplemente la irracional convicción de que un hombre de espíritu tan riguroso y sistemático como Aristóteles no podía nunca abandonar sus opiniones, una vez formadas. Suponían que desde sus mismos comienzos eran sus escritos una aguda crítica de Platón, y la idea de que hubiera pasado por una fase platónica les parecía en intolerable contradicción con la sobria, fría y crítica naturaleza de su inteligencia.

generales, que proceden de von Arnim, son justas, y Kail consigue buenos resultados en detalle, pero filosóficamente no es profundo. Ninguno de estos dos trabajos tiene siquiera la idea de ligar el problema de los diálogos con el del desarrollo de los tratados. [14] Frg. 8. [15] Diog. L., V, 2.

[16] J. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlín, 1863; Valentin Rose, *Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig, 1863.

La conclusión es obvia. Si esta manera de ver, íntimamente consistente, es insostenible en conjunto; si Aristóteles empezó por atravesar un período platónico, que duró una veintena de años; si escribió obras inspiradas por el espíritu de Platón y defendió la visión del universo de éste, quedan destruídas todas nuestras ideas anteriores acerca de la naturaleza de nuestro hombre, y necesitamos tallarnos un nuevo concepto, así de su personalidad y de su historia, como de las fuerzas que moldearon su filosofía. De hecho, este mito de un Aristóteles frío, estático, inmutable y puramente crítico, sin ilusiones, experiencias, ni historia, cae hecho pedazos bajo el peso de los hechos suprimidos artificialmente hasta ahora en favor de la propia causa. No es en realidad sorprendente que los aristotélicos antiguos no supieran qué hacer con los diálogos, especialmente dado que su interés era trazar una clara distinción entre Platón y Aristóteles y prestar a la doctrina del último la mayor unidad posible. Para ellos era la colección de los tratados una sola unidad sistemática sin distinciones cronológicas. Aún no habían aprendido a aplicar la idea de desarrollo, que pudo haberles enseñado el propio Aristóteles, a la historia de una filosofía o de un individuo. Así no quedaba nada que hacer sino rechazar los diálogos como exposición de ideas no aristotélicas, explicándolos como un caso de literatura mercenaria de divulgación. De todas suertes, aún antes de empezar a interpretarlos, es cierto que los diálogos contradicen los tratados. Dónde están sus afinidades lo muestra el hecho de que los valorasen y pusiesen en el mismo rango que las obras de Platón los neoplatónicos y otros admiradores de la religión y filosofía del último. Más adelante pondremos ejemplos de esto. Sólo queda que considerar la prueba de Plutarco y Proclo, que hizo a Bernays sentirse obligado a negar *a priori* todas las huellas de platonismo en los diálogos.

También este argumento se esfuma tan pronto como lo examinamos de cerca. En primer lugar, no se trata de dos pruebas diferentes; la coincidencia de expresión es señal segura de que ambos autores siguen la misma autoridad, puesto que Proclo no parece seguir a Plutarco. Lo que dice el pasaje es que Aristóteles no se opuso a la teoría de las Formas de Platón solamente en su *Etica, Física* y *Metafísica,* sino también en los diálogos exotéricos.

Como prueba citan Plutarco y Proclo, ambos bebiendo de la misma fuente, un pasaje de uno de los diálogos, donde Aristóteles se presenta a sí mismo diciendo que no puede simpatizar con el dogma de las Formas, ni aun a riesgo de hacerse sospechoso de discrepar por espíritu de contradicción.[17] Esto muestra que ambas noticias se fundan en la situación histórica concreta de un diálogo particular (con la mayor probabilidad el *De la Filosofía,* del que sabemos que en él atacaba Aristóteles otras partes de la metafísica de Platón). Generalizar esto y aplicarlo a todos los diálogos es ilegítimo. Todo lo que ello prueba es lo que ya sabíamos, que había uno o dos diálogos en que Aristóteles se oponía a Platón. Esto no nos autoriza en absoluto para eliminar por medio de la interpretación las ideas platónicas que encon-

[17] Frg. 8. Proclo (en su obra *Examen de las Objeciones de Aristóteles al Timeo de Platón,* en Juan Filopono, *De Mundi Aetern.,* II, 2, p. 31, 17 Rabe): "No hay doctrina de Platón que aquel hombre [esto es, Aristóteles] rechazara más resueltamente que la teoría de las Ideas. No sólo, en efecto, llama a las formas sonidos en las obras lógicas, sino que en la *Etica* ataca al bien en sí y en las obras físicas niega que pueda explicarse la generación por medio de las Ideas. Es lo que dice en la obra *De la Generación y la Corrupción,* y mucho más en la *Metafísica,* pues aquí se ocupa con los primeros principios y hace largas objeciones a las Ideas, así en el comienzo como en el medio y en el fin de esta obra. También *en los diálogos* declara inequívocamente que no puede simpatizar con este dogma, ni aun *a riesgo de hacerse sospechoso de discrepar por espíritu de contradicción* (κἄν τις αὐτὸν οἴηται διὰ φιλονεικίαν ἀντιλέγειν)."

Plutarco. *Adv. Colot.,* 14 (1115 B): "Aristóteles no se cansa de insistir en las Ideas, respecto de las cuales objeta a Platón, y suscita toda suerte de dificultades contra ellas en sus notas éticas, [metafísicas] y físicas, y también *por medio de sus diálogos exotéricos,* por lo que *algunos le creen más animado de un espíritu de contradicción* que de un espíritu filosófico... estos dogmas, como si se propusiera minar la filosofía de Platón" (φιλονεικότερον ἐνίοις ἔδοξεν). La fuente original seguida por ambos y reproducida con más exactitud por el autor más reciente, Proclo, enumeraba por separado *todos* los lugares de las obras de Aristóteles que atacan la teoría de las Formas. Así, se citan tres pasajes de la *Metafísica,* libros A, Z y MN. La cita de *Anal. Post.,* I, 22, 83ª 33, lo mismo que la de *Et. Nic.,* I, 4, reproduce las mismas palabras del original. Lo mismo pasa con el pasaje que he impreso en itálicas (que procede del diálogo *De la Filosofía*). Fué el único pasaje que pudo descubrir en los diálogos el autor, aunque su enumeración es manifiestamente muy cuidadosa y completa. Este catálogo resulta así una prueba directa de que la polémica de referencia era única en los diálogos.

tramos en otros diálogos. Más bien debemos reconocer que estas obras prueban un desarrollo en las doctrinas filosóficas, exactamente como hemos demostrado que lo prueban en la forma.

Es un hecho que el propio Plutarco, aunque se le ha creído hasta aquí mostrar que Aristóteles era por completo opuesto a Platón incluso en los diálogos, nos da una prueba explícita e inequívoca de la realidad del desarrollo filosófico de Aristóteles. En un pasaje en que no se ha fijado nunca la atención,[18] menciona realmente a Aristóteles como el ejemplo por excelencia del hecho de que el verdadero filósofo consentirá en modificar sus ideas sin pesar, antes bien con alegría, tan pronto como se percate de que estaba en un error. Aristóteles, Demócrito y Crisipo, todos cambiaron de esta manera sus primeras opiniones filosóficas; y el término que usa Plutarco para designar el cambio (μετατίθεσθαι) prueba que no puede referirse a cuestiones de menor importancia, puesto que era un término técnico de la filosofía helenística para designar el pasarse de una escuela a otra. Encima, tiene que haber sabido que las "primeras opiniones" en cuestión (τὰ πρόσθεν αὐτῷ ἀρέσκοντα) se encontraban enunciadas en los diálogos de Aristóteles. La cosa resulta clara si volvemos la vista una vez más al otro pasaje y lo examinamos cuidadosamente. "Aristóteles no atacaba a Platón solamente en los tratados, *sino también* en los diálogos, como resulta de tales y cuales pasajes." El contraste implica evidentemente la tácita admisión de habérnoslas aquí con algo notable y contrario a la regla general. En términos generales debe de haber considerado Plutarco los diálogos de Aristóteles como prueba de un punto de vista platónico; que es lo que sugiere también el hecho de hablar incidentalmente de ellos como de las "obras platónicas de Aristóteles".[19]

18 Plut., *De Virt. Mor.*, c. 7, pp. 447 *ss.*: "¿Por qué en las especulaciones filosóficas no es penoso cambiar de opinión por influencia ajena y *mudar de posición* (μετατίθεσθαι) frecuentemente? El propio *Aristóteles* y Demócrito y Crisipo *abandonaron algunas de las opiniones que les habían satisfecho anteriormente* sin escándalo ni pena y hasta con placer... Por consiguiente, cuando la razón parece abandonar lo falso por lo verdadero, cede gozosa." He llamado la atención sobre el pasaje por primera vez en *Hermes*, LXIV (1929), p. 22.

19 Plut., *Adv. Colot.*, 20: "como dice Aristóteles en sus obras platónicas"

Como vimos más arriba, estos hechos no eran tan claros en los últimos tiempos de la Antigüedad para todos como para Plutarco. Es lo que muestra un importante pasaje de Eusebio sobre la gran obra polémica escrita contra Aristóteles por Cefisodoro, discípulo de Isócrates.[20] Esta obra parece haber sido un producto de la competencia entre la Academia y la escuela de Isócrates, perteneciente al momento en que Aristóteles, un juvenil miembro entonces de la escuela de Platón, acababa de introducir en ésta el estudio de la retórica, siendo así causa de que se hiciera pública la latente rivalidad entre las dos instituciones. Eusebio nos cuenta que Cefisodoro hizo armas contra la teoría de las Ideas de Platón y todas sus demás doctrinas sucesivamente, y expresa su sorpresa por el hecho de que Cefisodoro hubiese gravado a Aristóteles con tales opiniones. De acuerdo con las ideas que prevalecían, Eusebio piensa en Aristóteles como en el natu-

(ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς). Esto se refiere habitualmente al diálogo *De la Filosofía.* Es cierto que una tradición irreprochable nos informa de que este diálogo contenía un ataque contra Platón; pero si, como es probable, la frase "las obras platónicas" había llegado a ser un nombre recibido para designar el grupo entero de diálogos, nada había que impidiera que el *De la Filosofía* fuese designado de la misma manera. La mayoría de estos escritos eran realmente platónicos, no sólo en la forma, sino también en la doctrina.

20 Euseb., *Praep. Evang.*, XIV, 6 (el autor nos dice que aquí sigue a Numenio): "Mas cuando este Cefisodoro vió a su maestro Isócrates criticado por Aristóteles, *ignoraba y desconocía al propio Aristóteles;* pero viendo que las ideas de Platón eran celebradas, *y pensando que Aristóteles filosofaba siguiendo la manera de Platón, atacó a Aristóteles con críticas que se aplicaban a Platón, y argumentó contra él comenzando por las Formas y siguiendo por lo demás,* de todo lo cual no sabía nada, por lo que se limitaba a conjeturar cuál fuese la opinión común sobre aquéllos." Al fin de la sección hay otro pasaje del mismo sentido: "Este Cefisodoro no argumentaba contra la persona a quien atacaba [esto es, Aristóteles], sino contra alguien a quien no quería atacar [esto es, Platón]." En cuanto a la explicación dada aquí de por qué en su polémica contra Aristóteles atacaba Cefisodoro la doctrina, no de Aristóteles, sino de Platón, es una mísera invención *ad hoc* que no puede tomarse en serio ni un momento. Decir que no estaba familiarizado con la filosofía de Aristóteles y que atacaba el maniquí de Platón por ser éste más famoso, es una solución que sólo podía ocurrírsele a quien no tuviera la menor idea de la verdadera situación durante la estancia de Aristóteles en la Academia.

ral antípoda de Platón. No sabía (él o su autoridad, Numenio), y difícilmente hubiera podido saberlo en aquella tardía fecha, que el Aristóteles que Cefisodoro tenía en la mente era por completo distinto del que los tratados, no publicados sino siglos después, habían hecho familiar a los lectores de los tiempos del Imperio. Cefisodoro sólo conocía a Aristóteles por sus publicaciones literarias, es decir, por los diálogos que había escrito siendo aún miembro de la Academia; y puesto que al escribir un libro contra Aristóteles ataca la teoría de las Ideas, toda la enseñanza que debemos sacar es la de que, hasta aquella fecha, todo lo que había de escritos de Aristóteles estaba enteramente basado en la filosofía de Platón.

Nuestra interpretación de los fragmentos supervivientes de los diálogos va a defender en detalle esta interpretación; y las cuestiones que plantearemos afectarán a los fragmentos realmente conservados y no serán simplemente generales. Como punto de partida tomaremos cuantos hechos cronológicos y filosóficos puedan fijarse con precisión por medio de los fragmentos. La misma data temprana de los diálogos sólo puede probarse adecuadamente por medio de la interpretación de cada uno por separado.

CAPÍTULO III

EL EUDEMO

La fecha del diálogo *Eudemo,* que lleva el nombre del amigo cipriota de Aristóteles, la da la ocasión de que se compusiera, la cual es fácil de reconstruir por la noticia del sueño de Eudemo que debemos a Cicerón.[1]

Este discípulo de Platón, desterrado de su país, se puso gravemente enfermo durante un viaje por Tesalia. Los médicos de Feras, donde yacía doliente, desesperaban ya de su vida, cuando se le apareció en sueños un bello joven que la aseguró que pronto estaría sano, que poco después encontraría su muerte el tirano Alejandro de Feras, y que pasados cinco años volvería Eudemo a su país. Aristóteles refería, evidentemente en su introducción, cómo pronto resultaron verdad la primera y la segunda predicción; Eudemo se restableció y poco después fué asesinado el tirano por los hermanos de su mujer (359). Tanto más férvida fué la esperanza del desterrado de ver cumplida la tercera dentro de cinco años y volver a Chipre. En el intervalo estuvo en Atenas Dión, que había sido desterrado de Siracusa. Con ayuda de la Academia había reunido una tropa de resueltos voluntarios, dispuestos a arriesgar la vida por la liberación de la patria de Dión. Llenos de entusiasmo por los ideales políticos de Platón, que creían iba a realizar Dión, se sumaron a la expedición algunos de los jóvenes filósofos. Entre ellos estaba Eudemo, que fué muerto en uno de los combates sostenidos en las afueras de Siracusa, exactamente cinco años después del sueño (354). Este inesperado cumplimiento de la visión se interpretó en la Academia

[1] Arist., frg. 37 (Cic., *De Div.,* I, 25, 53). El *Eudemo* se encuentra mencionado como un *desideratum* en un catálogo del siglo III d. C. (papiro), editado por Medea Norsa en *Aegyptus,* vol. II (1921), p. 16. Es indudable, por tanto, que era aún leído en aquella fecha.

en el sentido de que lo predicho por el dios había sido la vuelta del alma, no a su patria terrena, sino a la eterna.

En el diálogo inmortalizó Aristóteles la memoria de su querido amigo, buscando consuelo a su pesar. Empezaba haciendo el relato del sueño de Eudemo, a fin de mostrar que con su cumplimiento resultaba confirmada por la deidad misma la verdad de la doctrina de Platón sobre el origen celeste del alma y su futura vuelta allá. Este relato suministraba el punto de partida de una conversación metafísica acerca "del alma", cuya parte central era la cuestión de la inmortalidad. Las ideas del *Fedón,* el ascetismo y la habituación a la muerte, reviven en esta primera obra de Aristóteles. La vida terrena del alma entre las cadenas de la corporeidad, que el *Fedón* compara con una prisión, se vuelve para Aristóteles un período de destierro de una patria eterna. En la pintura del fugitivo en un país extraño, sintiendo la nostalgia de la patria de que ha sido expulsado, hay un fervoroso anhelo de la paz y seguridad que reinan en las llanuras celestes. El *Eudemo* era un libro de consolación. No es cosa de gastar palabras acerca de la singular insensibilidad que no es capaz de ver en él sino un frío ejercicio estilístico en la manera del *Fedón.* Lo único que podría proporcionar un verdadero consuelo era una fe viva en aquella inversión de los valores de la vida y de la muerte que había llevado a cabo Platón en el *Fedón.* El autor del *Eudemo* estaba absolutamente rendido a aquella fe en otra vida y a las correspondientes ideas acerca del mundo y del alma. De donde el que los neoplatónicos usen del *Eudemo* y del *Fedón* como fuentes igualmente válidas para el conocimiento de la doctrina de la inmortalidad de Platón. Vamos a examinar los fragmentos de la obra de Aristóteles a la luz de esta doctrina.

Lo mismo que Platón en el *Fedón,* atacaba Aristóteles en el *Eudemo* la concepción materialista que se opone a la doctrina de la inmortalidad, y la atacaba en la misma forma que tiene en el *Fedón,* a saber, la de la tesis de que el alma no es más que la armonía del cuerpo, es decir, que si bien se distingue de la suma de los elementos del cuerpo, sólo es el producto de la justa articulación de ellos —que es también la idea del alma del materialismo moderno. De la crítica que de esta concepción hacía el *Eudemo* quedan dos contraargumentos. El primero es como si-

gue. "La armonía tiene un contrario, a saber, la desarmonía. Pero el alma no tiene contrario alguno. Luego el alma no es una armonía." [2]

Tenemos aquí la no identidad de dos conceptos probada por la no identidad de sus notas. Aristóteles presupone, pues, el conocimiento del importante hecho de que la identidad de los objetos depende de la identidad de sus atributos. El atributo que toma aquí como término de comparación es un atributo perteneciente a la lógica formal —la posibilidad de presentar un contrario opuesto a los conceptos que se trata de examinar, el alma y la armonía. Se encuentra que ello es posible con la armonía, pero que el alma no tiene contrario alguno de tal índole. Aristóteles formula su silogismo de un modo simple y tajante, muy complacido evidentemente de su lacónica fuerza. No resulta inmediatamente claro lo que le condujo a escoger justo esta clase de argumento para demostrar la no identidad de los dos conceptos y de su contenido; mas ello resulta patente tan pronto como consideramos la siguiente proposición de su doctrina de las categorías: "la sustancia (οὐσία) no admite contrario", esto es, no es posible concebir una oposición por contrariedad a ella.[3] En realidad, pues, el silogismo no se limita a contener la prueba de que el alma no es una armonía; supone implícitamente, además, que el alma es una sustancia —lo que es muy importante para fijar el punto de vista filosófico del diálogo. Es fácil de ver cómo un pensador para quien ésta era una doctrina aceptada pudo ser llevado a emplear dicho principio de lógica formal al atacar la concepción materialista, ya que tal principio alcanza indudablemente al adversario en su punto débil.

Es interesante observar la relación entre el argumento aristotélico y el de Platón en el *Fedón* (93 c *ss.*). Este último es más complicado. Según Platón, el alma es, o moral, racional y buena, o inmoral, irracional y mala. Platón muestra que estos opuestos estados o constituciones son una especie de orden y armonía o desorden y desarmonía en el alma. Son posibles varios grados de estos atributos del alma. Por consiguiente, puede la armonía misma, o su contrario, ser armoniosa en mayor o menor grado.

2 Arist., frg. 45.

3 [Arist.] *Categ.*, 3b 24 *ss.*

Si fuese verdad la proposición del adversario, y no fuera el alma sino una armonía de ciertos estados, sería posible sustituir simplemente el concepto de armonía por el del alma, lo que daría por resultado el absurdo de que el alma podría ser más o menos alma.[4] Luego la armonía sólo puede ser un atributo del alma, pero no el alma misma. La modificación de la prueba por Aristóteles —pues su argumento no es más que una nueva formulación del de Platón— muestra claramente lo que, como el lógico que era, rechazaba en su modelo. La demostración del *Fedón* tiene por base su propio principio lógico, que está formulado en la doctrina aristotélica de las categorías así: "La sustancia (οὐσία) no parece admitir variación de grado (τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον). No quiero decir con esto que una sustancia no pueda ser más o menos verdaderamente sustancia que otra, sino que ninguna sustancia puede ser más o menos de lo que es. Por ejemplo, un hombre no puede ser ahora hombre en más alto grado que antes, pero sí puede estar más pálido que antes. La categoría de cualidad admite por naturaleza el más y el menos, pero la de sustancia no." [5] De esta ley se sigue, cuando se cree con Platón que el alma es una sustancia, que no puede haber en el alma variaciones de grado, mientras que puede haber armonía y desarmonía, como en todos los términos relativos que tienen contrarios, por ejemplo, la virtud y el vicio, o el saber y la ignorancia.[6] También Platón infiere, pues, la no identidad del alma y la armonía de la imposibilidad de aplicar un mismo principio lógico a ambos conceptos: o, en términos aristotélicos, de su pertenecer a distintas categorías.

Ahora podemos ver claramente por qué alteró Aristóteles como lo hizo el argumento del *Fedón*. Bajo el punto de vista de Platón, un "más o menos", una variación de grado, sólo puede

[4] Platón, *Fedón*, 93 B-D. [5] [Arist.,] *Categ.*, 3b 33-4a 9.

[6] [Arist.,] *Categ.*, 6b 15: "Les es posible a los términos relativos tener contrarios. Así, la virtud tiene un contrario, el vicio, siendo ambos relativos; el saber también tiene un contrario, la ignorancia." De esto se sigue en 6b 20 que "también parece que los términos relativos pueden admitir variación de grado, exactamente como la incompatibilidad de la sustancia con "el más y el menos" se sigue de su incompatibilidad con la oposición por contrariedad (ἐναντιότης).

ocurrir en lo indeterminado (ἄπειρον), nunca en nada absolutamente determinado (πέρας). Ahora bien, nos encontramos con un "más o menos", con una escala variable de grados, con un término intermedio entre dos extremos, siempre que nos encontramos con contrarios opuestos. Por ende, la proposición empleada por el *Fedón,* a saber, la de que la sustancia no admite más ni menos, la reduce el *Eudemo* a la proposición anterior de que depende, a saber, la de que la sustancia no admite contrario opuesto. De donde la reducción también de la prueba a un solo y simple silogismo, con el cual consigue Aristóteles el mismo resultado.

Al mismo tiempo logra sacar un segundo contraargumento de lo que queda de la prueba de Platón después de haberle extraído el núcleo. Es el que expone de la siguiente manera: "Opuesta a la armonía del cuerpo es la desarmonía del cuerpo, mas la desarmonía del cuerpo vivo es la enfermedad, la debilidad, la fealdad. De éstas es la enfermedad una falta de simetría en los elementos, la debilidad una falta de simetría en las partes homogéneas (ὁμοιομερῆ) y la fealdad una falta de simetría en los miembros. Si, por consiguiente, la desarmonía es la enfermedad, la debilidad, la fealdad, la armonía es la salud, la fuerza, la belleza. Mas yo digo que el alma no es ninguna de estas cosas, ni la salud, ni la fuerza, ni la belleza. Pues hasta Tersites tenía un alma, a pesar de toda su fealdad. Luego el alma no es una armonía".[7]

Este argumento se sigue directamente de la antropología de Platón. Este distingue virtudes del alma y del cuerpo. Las del alma son la prudencia, la fortaleza, la justicia y la templanza; las del cuerpo, la salud, la fuerza y la belleza. Paralela es la serie de las cualidades opuestas, los vicios del cuerpo y del alma. Las virtudes dependen de la armonía (simetría), los vicios de la desarmonía (falta de simetría), del alma o del cuerpo según los casos. Esta explicación de la enfermedad, la debilidad y la fealdad como una falta de simetría en el cuerpo y sus partes o las relaciones entre éstas, la tomó Platón de la medicina contemporánea, en la que basó toda su ciencia de la ética o terapéutica

[7] Arist., frg. 45 (Rose, p. 50, l. 13).

del alma, y en que veía el modelo de la verdadera ciencia y del método riguroso. Su doctrina de la virtud es una doctrina de la enfermedad y de la salud del alma, modelada sobre la medicina y que tiene por principio el concepto de medida (μέτρον) y de simetría o armonía. Pero una vez sentado que la armonía es el princípo de las virtudes corporales, la salud, la fuerza y la belleza, no es posible definir al mismo tiempo el alma como la armonía del cuerpo. Este argumento tiene la ventaja de atacar al adversario materialista en su propio terreno. La explicación de la salud como la simetría del cuerpo y de la enfermedad como la falta de ésta, puede contar con la aprobación de los representantes de la ciencia natural; no así la explicación de la virtud como la simetría del alma, que era el punto de partida del *Fedón*. Esta doctrina platónica de las virtudes del alma y del cuerpo, que Aristóteles sigue y desarrolla aquí en detalle, es enteramente extraña a los tratados. Responde al espíritu de la matemática pitagórica. Según Platón, el justo estado ético del alma, exactamente como el estado natural y normal del cuerpo, sólo es un caso especial de la universal ley cósmica de la simetría, tal como la desarrolla el *Filebo*, como una parte de la idea de la naturaleza de las cosas concebida por Platón en sus últimos tiempos.[8]

[8] Sobre la doctrina de las tres virtudes del cuerpo v. Platón, *Rep.*, IX, 591 B; *Leyes*, I, 631 C; y *Fil.*, 25 D *ss.* (especialmente 26 B), *et passim*. Platón está encantado de trazar el paralelo entre ellas y las virtudes del alma. En *Fil.*, 26 B, se reducen a una relación numéricamente determinada entre ciertos opuestos; el origen de esta teoría resulta revelado claramente por el *Eudemo*. También este diálogo muestra que la ética de la medida o μέτρον descansa en una transferencia a la esfera mental de ideas matemáticas de la medicina contemporánea. El término medio aristotélico (μεσότης) es una vuelta consciente a este punto de partida, y desarrolla la analogía con más rigor aún. El μέτρον o medida del médico era también un justo término medio que tenía que determinarse *subjetivamente* y al que había que "apuntar" (στοχάζεσθαι); y todo ello era doctrina médica cuando menos desde la escuela de Hipócrates. Los otros únicos lugares en que aparecen las virtudes corporales son los tempranos *Tópicos* (116 b 17, 139 b 21, 145 b 8) y el séptimo libro de la *Física* (246b 4), del que se sabe tomó forma durante la estancia de Aristóteles en la Academia o poco después (cf. E. Hoffmann, *De Aristotelis Physicorum L. VII*, tesis, Berlín, 1905). El cuadro se completa con la doctrina de las cuatro virtudes del alma en el *Protréptico*, que también es enteramente platónico. Digamos de paso que no hay diferencia alguna entre

El análisis de estos dos argumentos ha arrojado un doble resultado. En primer lugar, nos ha enseñado que en el *Eudemo* todavía depende Aristóteles por completo de Platón en metafísica, no sólo en el rechazar el materialismo, sino también en los puntos positivos. No se había advertido anteriormente, en efecto, que sus pruebas descansan en la misma base que la metafísica y la doctrina de la inmortalidad de Platón, a saber, el concepto que éste tiene de la sustancia y del alma, pero hay que atribuirlo simplemente a la falta de una cabal interpretación. Que Aristóteles ve aún aquí en el alma una sustancia absoluta es lo que resulta claro de sus imitadores posteriores. Por ejemplo, Olimpiodoro reproduce el primer razonamiento en esta forma; "la armonía tiene un opuesto; pero el alma no lo tiene, por ser una sustancia" (Arist., frg. 45). La afirmación de que hay una *petitio principii* en esta formulación es cierta; pero es igualmente cierta de la forma original, donde la *petitio* está tranquilamente sobreentendida.[9] La *petitio* se remonta a Platón mismo, como hemos mostrado, pues exactamente lo mismo se sobreentiende en el *Fedón*. El carácter dogmático de la prueba salta aún más claramente a la vista en Plotino, al decir simplemente: "el alma es una sustancia, pero la armonía no lo es".[10]

La doctrina posterior de Aristóteles se encuentra a medio camino entre la idea materialista de que el alma es la armonía del cuerpo y la idea platónica del *Eudemo*, de que es de suyo una sustancia. El alma es sustancia sólo en cuanto es "la entelequia de un cuerpo natural que posee la vida en potencia".[11] No es

la definición de la salud como la simetría de los elementos en el *Eudemo* y como la simetría de lo frío y lo caliente en los *Tópicos*, pues los elementos salen de lo caliente y de lo frío, lo húmedo y lo seco, considerados como los opuestos fundamentales, y Aristóteles llama frecuentemente a estas cualidades elementos hasta en sus tratados.

9 Bernays, *op. cit.*, p. 145, n. 15.

10 Plotino, *En.*, IV, 7, 8 (p. 133, l. 19-p. 134, l. 18, en el texto de Teubner de 1884, editado por Volkmann). Claro es que Plotino se sirve del *Eudemo* y no del *Fedón*, puesto que divide la prueba única del *Fedón* (93 B *ss.*) en los dos argumentos que saca de ella Aristóteles, sustituyendo tácitamente con ellos la prueba de Platón, mientras que reproduce sin cambio alguno los dos primeros argumentos del *Fedón* (92 A-C y 93 A).

11 Ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, *De An.*, II, 1

separable del cuerpo, ni por tanto inmortal; pero en conjunción con el cuerpo es el principio formador del organismo. Al alma del *Eudemo* pueden aplicársele, por el contrario, las observaciones que hace Plotino al rechazar el alma entelequia de Aristóteles desde el punto de vista platónico. "El alma no posee ser, porque es la forma *de algo;* al contrario, es una absoluta realidad (οὐσία). No recibe su existencia del hecho de existir en un cuerpo; existe antes de pertenecer a ningún cuerpo".[12] Ahora bien, puesto que encontramos la doctrina de la preexistencia en el *Eudemo,* basta ello sólo para mostrar que el alma es en él una sustancia (οὐσία); y por eso no debe sorprender el que Plotino, que impugna el concepto aristótelico del alma, pueda sin embargo hacer plenamente suyo el argumento del *Eudemo,* mientras que por el contrario atacan el silogismo los defensores del "genuino" Aristóteles, como Alejandro y a su zaga Filopono. Según estos últimos, tiene el alma un contrario, a saber, la privación, y el argumento cae por la base. Esta manera de ver supone el concepto de entelequia y se deduce correctamente de él. Al rechazar el razonamiento, lo relaciona Alejandro con el argumento del *Fedón,* del cual está sacado.[13] Lo que distingue a la primera idea del alma mantenida por Aristóteles es el hecho de que el alma no es aún la forma *de algo,* sino forma en sí (aún no εἶδος τινός, sino εἶδός τι), Idea o algo de la naturaleza de la Idea. Así se nos dice expresamente, y ahora es posible por primera vez entenderlo realmente.[14] El propio Aristóteles nos ha

412ª 19*ss.* En el capítulo entero examina Aristóteles su primera idea del alma como una sustancia, y la matiza con la doctrina de que el alma no es separable del cuerpo, sino que es simplemente "sustancia en cuanto concepto o forma" (ἡ οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον, 412ᵇ 10).

12 Plotino, *En.*, IV, 7, 8 (Volkmann, p. 134, l. 19; y esp. p. 135, ll. 31 *ss.*).

13 Alej. Afr., *In Arist. De An.*, en Filop., *Comm. in Arist. De An.*, p. 144, ll. 25 *ss.* (Hayduck). Forma y privación son la pareja de contrarios cuyo sustrato es la materia (cf. *Metaf.*, Λ 2, 1069ᵇ 3 *ss.*, y esp. ᵇ32-34 y 1070ᵇ 18; *et passim*). Así, pues, el alma en cuanto forma aristotélica tiene un contrario exactamente como la armonía.

14 Arist., frg. 46 (Rose, p. 52, l. 19): "Y en el *Eudemo* muestra que el alma es una forma" (εἶδός τι). El punto importante es la ausencia de todo genitivo tal como "de un cuerpo" o "de algo"; y no necesitamos seguir a Bernays (*op. cit.*, p. 25), que lo suple y que explica cómo la expresión es

dejado un importante testimonio que proyecta luz sobre los hechos de su desarrollo intelectual. Al atacar la teoría de la armonía en su obra sobre el alma, cita su primer escrito. Toma del *Eudemo* el segundo argumento, el científico, que desarrolla algo, pero abandona tácitamente el agumento de la sustancialidad del alma.[15]

El segundo hecho que descubrimos en nuestro análisis es el de que el joven Aristóteles era, por completo, independiente de Platón en la esfera de la lógica y la metodología. Aunque dependiente de él en su visión del mundo, es aquí enteramente libre y quizá tiene incluso un ligero sentimiento de superioridad. Su reducción de la prueba de Platón a sus elementos, y la perfección técnica de las dos pruebas que construye con ellos, revelan una larga experiencia en estas cosas; y los conocimientos recogidos en la doctrina de las categorías constituyen las bases de sus correcciones. No significa nada en contra el hecho de que la obra que poseemos sobre las categorías no pueda haberse escrito antes de los días del Liceo, ni sea en absoluto del propio Aristóteles. (Es característica del período de naturalismo y empirismo que surgió en su escuela después de su muerte.) La actitud fundamental implícita en la doctrina de las categorías y las principales partes de la doctrina misma se habían desarrollado antes de que Aristóteles osara minar las bases metafísicas de la filosofía de Platón.[16]

intencionadamente ambigua a fin de ocultar una secreta oposición a Platón. Simplicio piensa que ello contradice la idea corriente en Aristóteles.

15 Arist., *De An.*, I, 4, 408ª 1 *ss.*

16 Las *Categorías* no pueden ser una obra temprana, porque ponen el Liceo como ejemplo de la categoría de lugar, lo que se refiere indudablemente a la escuela, que todavía proporciona algunos otros ejemplos de conceptos lógicos. Basta pensar en Corisco; el detalle del frecuente uso de su nombre como ejemplo resulta claro cuando uno se imagina las lecturas de Asos, a las cuales estuvo presente. En las *Categorías* se presenta la doctrina aristotélica de la sustancia primera y segunda como nominalista, detalle que no puede eliminarse ni explicarse de ninguna otra manera, y ni siquiera la forma es aristotélica. No debe estimarse en menos de lo que vale la importancia de estas leves y no intencionadas indicaciones verbales. Es más, el autor da por supuesto que se conoce ya la doctrina de las categorías, limitándose a plantear unas pocas cuestiones. Nada de esto debe impedirnos,

Esto muestra qué débil era el vínculo original entre la lógica y la metafísica en el espíritu de Aristóteles, como opuestas a las de Platón. Aristóteles es el verdadero padre de la lógica, a la que dedicó un inmenso cúmulo de sagaz pensamiento. Pero jamás reconoció en ella una parte de la filosofía, ni nada que tuviera un objeto propio; siempre la trató meramente como un arte o facultad (δύναμις) con reglas formales especiales, más o menos semejantes a la retórica. Había llegado a ser ya el primer especialista en lógica antes de deducir de su nueva doctrina de la abstracción consecuencias que iban contra la teoría de las Ideas.

La influencia de sus estudios de lógica puede verse también en algunos de los restantes fragmentos del argumento del *Eudemo* en favor de la inmortalidad, y especialmente en su gusto por lo que llamaba dialéctica. Por esta palabra entiende Aristóteles, en contraste con Platón, todos aquellos argumentos que descansan en premisas simplemente probables y tienen una fuerza puramente subjetiva. El propio Platón hace un gran uso de ellos en sus diálogos. Al lado de los argumentos rigurosamente apodícticos, sirven para apoyar la prueba, como los peltastes sirven al lado de los hoplitas. (Hay que tener siempre presente el lado erístico de la lógica de Platón y Aristóteles.) Estos argumentos no poseen una completa exactitud (ἀκρίβεια) científica. Sin embargo, ¿quién despreciaría su peso en favor de una vida futura que Aristóteles saca de las creencias religiosas de los pueblos, los ritos y los más antiguos mitos? [17] Hasta en sus tratados parte habitualmente de la manera general de ver o de las opiniones de los grandes hombres. Trata de combinar el conocimiento racional y puramente filosófico con el núcleo de verdad que yace escondido en tales fuentes. Esta es la causa de que le hayan acusado de una proclividad hacia el "sentido común" los que gustan

sin embargo, ver que la mayoría de los detalles son aristotélicos en el fondo; el *Eudemo* muestra qué temprana fecha se les debe asignar en el desarrollo intelectual de Aristóteles. Ernst Hambruch muestra en sus "Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik" que un gran número de importantes puntos de ciencia lógica contenidos en los *Tópicos* se descubrieron durante la estancia de Aristóteles en la Academia (*Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Askanischen Gymnasiums*, Berlín, 1904).

[17] Arist., frg. 44 (Rose, p. 48, ll. 11-22).

de lo radical y extremo (y desde la revolución romántica tenemos en general a estos sujetos por los más profundos pensadores, al menos en la esfera intelectual). Pero es un hecho que esta dialéctica cela una peculiar teoría de la experiencia, en el sentido histórico y concreto del término. Prestando oído no simplemente a su propia razón, sino también a lo creído históricamente, a la experiencia colectiva de los hombres o a las ideas de personajes célebres, no tanto descansa Aristóteles perezosamente en la opinión general, cuanto despliega una profunda comprensión de las limitaciones de todo argumento meramente intelectual sobre semejantes materias.

Para sondar las profundidades metafísicas del *Eudemo,* debemos dirigirnos al mito de Midas y Sileno. Cuando el rey pregunta al último cuál es el bien supremo (τὸ πάντων αἱρετώτατον), Sileno señala con pesar la miseria y la infelicidad humana. El estilo revela la influencia del discurso de Laquesis, hija de Ananke, en el libro X de la *República* (617 D *ss.).* En términos y tono respira Sileno el melancólico humor de la naturaleza encadenada por la tierra y estupefacta. Una terminología platónica inteligentemente disimulada expone los principios de la filosofía dualista. "Es enteramente imposible que los hombres alcancen el bien supremo; los hombres no pueden participar de la naturaleza de lo supremo (μετασχεῖν τῆς τοῦ βελτίστου φύσεως). Pues el bien supremo para todo hombre o mujer es no haber nacido (τὸ μὴ γενέσθαι). Pero si nacieron, es lo mejor —*esto* sí que pueden alcanzarlo— morir lo antes posible." [18]

El singular atractivo de estas elevadas palabras, el efectivo oráculo que contienen, reside en su intencionada ambigüedad. La sabiduría popular aconseja la amodorrada resignación; lo mejor es morir. En este ingenuo pesimismo no hay esperanza alguna de otro mundo más perfecto o de una más alta existencia tras la tumba. Aristóteles, por el contrario, insinúa en las palabras de Sileno la concepción fundamental de la metafísica de Platón. Τὸ μὴ γενέσθαι no es simplemente "no haber nacido"; significa también "no entrar en el ciclo de la Generación". A la Generación opone el *Filebo* (53 C *ss.)* el puro Ser del mundo de las Ideas,

18 Arist., frg. 44 (Rose, p. 48, l. 23—p. 49, l. 11).

como su extremo contrario y su suprema meta a la vez. Todo lo valioso, todo lo perfecto, todo lo absoluto pertenece al Ser; todo lo malo, imperfecto y relativo pertenece a la Generación. Mientras que en su ética posterior difiere Aristóteles de Platón en no buscar un bien absoluto, sino lo mejor para el hombre (ἀνθρώπινον ἀγαθόν), en este diálogo se halla por completo en terreno platónico. Es aún evidente de suyo para él que cuando discutimos el valor supremo debemos pensar en el Ser trascendental o el Bien absoluto, y no en lo que los griegos llamaban felicidad (εὐδαιμονία). En el Bien absoluto no puede participar actividad terrena alguna. Debemos retornar lo más pronto posible del reino de la Generación y la Imperfección al mundo invisible del Ser.

El platonismo de Aristóteles resalta con la mayor claridad en el principal tema del diálogo, la doctrina de la inmortalidad. Más tarde sostuvo que el problema esencial de la psicología era la conexión entre el alma y el organismo corporal, reivindicando para sí el haber sido el primero en descubrir la naturaleza psicofísica de los fenómenos psíquicos. El primer resultado del descubrimiento de estas relaciones psicofísicas fué inevitablemente el de elimniar la fe platónica en la pervivencia del alma individual, y la única parte de sus primeras convicciones que pudo conservar Aristóteles fué la creencia en que el puro *Nus* es independiente del cuerpo. Todas las demás funciones del alma, tales como la conciencia, el amor y el odio, el miedo, la ira y la memoria, implican la unidad psicofísica como sustrato de ellas, y desaparecen juntamente con ella.[19] Esta incredulidad en la inmortalidad del "alma entera" (ésta es la única manera históricamente rigurosa de expresar lo que los modernos suelen llamar anacrónicamente la inmortalidad individual) aparece bastante temprano en Aristóteles. En los tratados tiende el libro Λ de la *Metafísica* a limitar la supervivencia al *Nus*, y este libro se escribió poco después de la muerte de Platón.[20] Y hasta en un extracto del *Protréptico* de Aristóteles hecho por Jámblico leemos: "El hombre no

[19] Sobre la inseparabilidad de las funciones del espíritu respecto del cuerpo ver *De An.*, I, 1, 304ª 16, *et passim*. Sobre la diferencia entre "el *Nus* separado" y las funciones psicofísicas ver I, 4, 408ᵇ 18-30.

[20] Arist., *Metaf.*, Λ 3, 1070ª 24.

tiene nada de divino o de sagrado, excepto la única cosa que merece la pena, cuanto hay en nosotros de *Nus* y razón. Esto es lo único de cuanto tenemos que parece inmortal y divino."[21] Esta limitación le induce a valorar el *Nus* como lo más alto; es realmente Dios en nosotros —lo que recuerda la doctrina del "*Nus* que entra desde fuera". Su doctrina ética de la felicidad y su doctrina teológica del pensamiento dependen de este modo de ver. Es comprensible, por consiguiente, que ya desde los neoplatónicos se empezara a tratar de referir los argumentos del *Eudemo* al *Nus* exclusivamente. Temistio relaciona esta difícil cuestión con el problema de cómo entender la concepción del alma en el *Fedón*, que contiene igualmente ciertas ambigüedades.

Temistio, o su fuente, atribuye, en efecto, al *Fedón* la secreta intención de hacer eterno exclusivamente el *Nus*, pero aquí confunde la intención de los argumentos de Platón con sus consecuencias.[22] Los mitos del castigo de los pecados y de la recompensa de las almas en la otra vida implican inevitablemente la supervivencia del "alma entera", mientras que pierden todo su sentido aplicados al *Nus* de Aristóteles. No se puede negar, sin embargo, que las más "serias" de las pruebas del *Fedón* (para emplear la expresión de Temistio) prueban la eternidad de la razón exclusivamente, por ejemplo, la de la reminiscencia y la del parentesco del alma con Dios. El hecho es que Platón no distinguió claramente en sus diálogos los dos problemas, que se dominaron por primera vez en las discusiones de la Academia de donde salió la cauta fórmula posterior de Aristóteles. En el *Fedón* todavía podemos distinguir claramente las corrientes originales de pensamiento que se unieron en la religión de la inmortalidad de Platón. Una viene de las especulaciones anaxagóricas sobre el puro *Nus;* éste descansaba en una apoteosis de la razón científica, constituyendo el sumo emblema filosófico del racionalismo del siglo v. La otra corriente es de opuesto origen. Surge de la fe órfica en otra vida, de la religión catártica que predica el arrepentimiento y la purificación, a fin de que el alma (ψυχή) pueda evitar los más terribles castigos en el más allá. En esto no hay especulación; es el sentimiento ético y religioso

[21] Arist., frg. 61.

[22] Arist., frg. 38.

de la independencia e indestructibilidad de la esencia del alma. En Platón se soldaron estas dos corrientes en una visible unidad. Esta unidad estaba basada, sin embargo, no en un real parentesco de sus elementos, sino en la maravillosa combinación de claridad racional y férvido anhelo religioso que era el alma de Platón. Puesta a prueba por el intelecto analítico, se rompe de nuevo la creación en sus partes originales.

Tras todo esto no puede sorprendernos que en el *Eudemo* siga Aristóteles las ideas del *Fedón* hasta en la tesis de ser inmortal "el alma entera".[23] Estas ideas realistas son las únicas que pueden confortar religiosamente el corazón humano, ya que al hombre no se le da nada de la eternidad de la razón impersonal sin amor y sin memoria de esta vida. Pero Aristóteles ha luchado con dudas y éstas dejado sus huellas en su concepto de la reminiscencia platónica. Sabemos que en su psicología rechaza la reminiscencia juntamente con la teoría de las Ideas y la supervivencia del alma entera.[24] El *Eudemo,* por otra parte, está basado aún en esta teoría. Pero en el momento de escribirlo se ha planteado ya Aristóteles, y ha tratado de responder con los métodos de Platón, la cuestión psicológica de si la conciencia es continua en la vida que sigue a la muerte. Esta es la cuestión en que más tarde le pareció descansar la inmortalidad en el sentido del *Fedón.* La continuidad de la conciencia depende de la memoria. Mientras que más tarde niega que la posea el *Nus,* en el *Eudemo* trata de salvarla para el alma que ha vuelto al otro mundo. Lo hace ensanchando la reminiscencia de Platón en una doctrina de la continuidad de la conciencia a lo largo de las tres fases de la existencia del alma —su existencia anterior, su vida sobre la tierra y su vida después de la muerte. Al lado de la idea platónica de que el alma recuerda el otro mundo, pone su propia tesis de que recuerda también éste. Para ello se apoya en una analogía. Al caer enfermos pierden los hombres sus recuerdos, hasta el extremo de olvidar cómo se lee y se escribe, mientras que por otro lado aquellos que han vuelto de la enfermedad a la

[23] Es lo que resulta perfectamente claro de las palabras de Temistio, que implican la necesidad de una "interpretación" para aplicar al *Nus* exclusivamente las pruebas de la supervivencia del alma del *Eudemo.*

[24] *De An.,* III, 5, 430ª 23; *Metaf.,* A 9, 993ª 1.

salud no olvidan lo que padecieron mientras estaban enfermos. De la misma manera olvida el alma que ha descendido dentro de un cuerpo las impresiones recibidas durante su existencia anterior, mientras que el alma a la que la muerte devuelve su patria en el otro mundo recuerda sus experiencias y padecimientos (παθήματα) aquí.[25] La vida sin cuerpo es el estado normal del alma (κατὰ φύσιν); su estancia en el cuerpo es una grave enfermedad. El Leteo de lo que contemplamos en nuestras vidas anteriores es sólo una interrupción y oscurecimiento temporal de nuestros recuerdos y de la continuidad de nuestra conciencia. Puesto que no es de temer nada de esta índole cuando convalecemos de nuevo, esto es, cuando nuestras almas quedan libres de sus cuerpos, estas ideas parecen garantizar la inmortalidad del alma entera. La validez de la prueba depende de la exactitud de su supuesto, que el conocimiento humano es una reminiscencia de "los espectáculos de allí" (τὰ ἐκεῖ θεάματα). La inmortalidad personal que enseña el *Eudemo* se mantiene en pie o sucumbe necesariamente con este dogma platónico. Platón apoyó su gran descubrimiento lógico, lo *a priori*, con el mito de la reminiscencia. En un principio siguió el joven Aristóteles las vías de este mito, y nada nos autoriza a mirar esta manera de pensar, que es un dogma fundamental en el *Menón* y en el *Fedón*, como una simple metáfora en el discípulo. Pero en el momento en que éste comprendió claramente la naturaleza específicamente lógica del pensamiento puro, y advirtió que la memoria es un fenómeno psicofísico, negó que el *Nus* fuese capaz de reminiscencia, y abandonó la preexistencia y la inmortalidad. En el *Eudemo*, sin embargo, aún no ha llegado al punto en que el mito realista de Platón iba a dividirse en sus dos elementos, la poesía y el pensamiento.

El círculo de ideas platónico que encierra las vicisitudes del alma en el *Eudemo* queda cerrado a excepción del último eslabón, a saber, las Formas. Un crítico frío e imparcial sentirá ciertamente que no sería razonable eliminar del testimonio de Proclo, que éste califica de auténtica doctrina aristotélica, justamente aquel eslabón de la cadena de conceptos que es el único

25 Arist., frg. 41.

que da sentido y conexión lógica a la exposición entera, o declara que es una adición de la propia cosecha. Este eslabón es la teoría de las Formas. Son precisamente las Formas del *Fedón* lo que se esconde tras de "los espectáculos de allí". Prescindiendo por completo del lenguaje, que es Platón puro, jamás hubiera podido Aristóteles hablar de semejante manera sobre la base de su psicología y epistemología posterior. Y aun suponiendo que la cita de Proclo no garantice explícitamente la presencia de las Formas en el *Eudemo*, la adopción de las doctrinas de la preexistencia y la reminiscencia sería bastante por sí para hacerlas necesarias. Como Platón dice en el *Fedón*, se pueden admitir o negar las Formas, pero no pueden separarse de la reminiscencia o la preexistencia. Estas doctrinas se mantienen en pie o sucumben juntas, y la necesidad de la una y la otra es exactamente la misma.[26] Más tarde, cuando Aristóteles abandonó la teoría de las Formas, fué inevitable que renunciara con ella a la reminiscencia.

Tal es, pues, la relación en que estuvo Aristóteles con Platón hasta el año 354-53 aproximadamente, después de trece años, por lo menos, de estudiar bajo su dirección. Su período platónico se extiende hasta cerca de la muerte de su maestro. En la medida en que las primeras obras nos informan sobre la naturaleza de un escritor, es perfectamente posible inferir del *Eudemo* alguna de las características típicas de Aristóteles. Lo notable es que era ya un maestro en el terreno del método y de la técnica lógica por un tiempo en el que aún dependía por completo de Platón en metafísica. Esta dependencia tenía evidentemente sus raíces en las profundidades de sus sentimientos personales y religiosos no razonados. Las correcciones que trata de introducir en su arquetipo platónico son cautas y conservadoras. Hasta ensaya el seguir a lo largo del camino más privativo de Platón, el reino del mito de la carrera del alma. Este es la sede de una de las mayores potencias filosóficas de Platón, la poten-

[26] Platón, *Fedón*, 76 D. El principal argumento de Bernays, para probar que el panorama del *Eudemo* no puede basarse en la doctrina de las Formas, es una vez más el testimonio de Proclo y de Plutarco, de que Aristóteles atacaba las Formas ya en los diálogos (*op. cit.*, p. 25). En contra de esto ver pp. 47-8 y n. 17, *supra*.

cia de dar forma a una *Weltanschauung*. En el *Eudemo* se ve ya claro que la capacidad de Aristóteles en este punto es menor, a pesar de lo intenso de su íntima necesidad de ella, que su genio científico en sentido estricto.

CAPÍTULO IV

EL PROTREPTICO

I. *Forma y propósito*

JUNTO CON el *Eudemo* es el *Protréptico* la obra más importante para nosotros de todas las escritas antes de la muerte de Platón, tanto por el grado en que se conserva cuanto por su importancia general. En primer término, sin embargo, necesitamos una prueba de que *estaba* escrito antes de la muerte de Platón, pues hasta ahora apenas si se ha presentado la sombra de una. Ni siquiera se ha resuelto completamente el problema de su forma literaria, a pesar de haberse discutido mucho hasta tiempos recientes. Menos aún se ha intentado determinar su contenido filosófico.

El *Protréptico* guarda una posición excepcional entre los primeros escritos de Aristóteles. Está dirigido a Temisón, un príncipe de Chipre. Aunque no sabemos nada más acerca de este hombre y de sus circunstancias, fácil es de imaginar qué clase de persona podía ser un pequeño déspota ilustrado de comienzos de la edad helenística. Conocemos a otros dos príncipes cipriotas por el encomio de Evágoras debido a Isócrates y por la carta abierta de éste a Nicocles, hijo de Evágoras. La misiva a Nicocles es un protréptico; señala al joven gobernante los mejores principios de un justo e inteligente régimen. En el siglo IV rivalizaban las escuelas en esta forma por obtener la atención de los poderes temporales, con el fin de ganar influencia en la política. No sabemos si fué por medio de su amigo cipriota, Eudemo, como llegó Aristóteles a conocer a Temisón. Lo que debemos suponer con certeza es que el propósito de su epístola formaba parte de las actividades políticas de largo alcance a que estaba entregada por aquel tiempo la Academia.

Aristóteles se dirigía a Temisón en la introducción. Aquí decía que la riqueza y poder de Temisón le hacían especialmente apto para la filosofía.[1] Esto no es una adulación, como parece a primera vista. Recordemos que, según la manera de ver de Platón, las únicas personas que pueden tener la esperanza de realizar el mayor bien en el estado, y prestar ayuda a la humanidad que padece, son los filósofos que obtengan el poder político o los reyes que se consagren seriamente a la filosofía. También Platón estima, pues, que la riqueza y el poder son indispensables instrumentos de la Idea.[2] Hay que ayudar a Temisón a realizar la filosofía política de la Academia.

La forma de la obra está estrechamente relacionada con este propósito, y éste es uno de los puntos en que padecemos las consecuencias de haber tratado habitualmente ambas cuestiones por separado. La forma protréptica tuvo su origen en el nuevo método educativo de los sofistas. No es un desarrollo del método socrático. En modo alguno pide necesariamente la vestidura del diálogo, aunque se haya solido considerar ésta como la natural para los escritos exotéricos de Aristóteles.[3] Cuando en su *Hortensio* pone Cicerón en forma de diálogo las ideas del *Protréptico* de Aristóteles, cree necesario anunciar la modificación hasta en el título. Y la forma de los protrépticos conservados, aunque pertenecen al tiempo de los emperadores, nos permiten inferir que un protréptico era una exhortación, algo semejante al sermón helenístico para hacer prosélitos, que está relacionado con él en forma y espíritu y que fué adoptado por la Iglesia cristiana. Probablemente era frecuente convertir en diálogos ideas protrépticas, como sucedió en la *Tablilla* del Pseudo-Cebes. Si

1 Arist., frg. 50.

2 El autor de la segunda carta platónica expresa un pensamiento enteramente platónico cuando dice (310 E): "Es una ley natural que la sabiduría y un gran poder se atraigan mutuamente. Siempre se están persiguiendo y buscando uno a otro y siempre van juntos."

3 En nuestros catálogos de las obras de Aristóteles, así en el de Diógenes como en el de Hesiquio y Tolomeo, figura el *Protréptico* entre los escritos exotéricos, que se dan primero. Pero esto no implica nada sobre su forma, puesto que es posible que fueran exotéricos otros escritos además de los diálogos. El *Protréptico* se contaría exactamente lo mismo como exotérico aun cuando estuviese en la forma de un discurso o de una carta abierta.

pasó lo mismo con el *Protréptico* de Antístenes no es seguro, pero todo el mundo sabe que Platón obró así con argumentos socráticos en el *Eutidemo*. En este diálogo pone Sócrates a los sofistas que toman parte en la conversación ejemplos de una discusión protréptica con un discípulo, en su propia y peculiar forma de preguntas y respuestas, exactamente como juega caprichosamente a menudo con las formas sofísticas de expresión. Aristóteles sigue expresamente este ejemplo clásico de protréptica platónica —pero sólo en el contenido. En la forma toma aquí por una vez el camino, no de Platón, sino de Isócrates.

La forma de una carta personal no es la única cosa tomada por Aristóteles a esta fuente; pues la exhortación (παραίνεσις) era una parte expresa del método isocrático de educación. Dirigirse a una persona particular es un recurso de estilo sumamente antiguo en toda clase de enseñanza moral y discurso didáctico. En el período durante el cual fué la poesía el medio generalizado de ejercer una influencia espiritual sobre la humanidad, podemos seguir el curso del dirigirse a un individuo desde las exhortaciones de Hesíodo a Perses hasta el poema didáctico de Empédocles y las máximas dirigidas por Teognis a Cirno; las escuelas seguían usando estas últimas para la educación moral de los niños en los tiempos de Sócrates y los sofistas. Los sofistas reemplazaron esta poesía gnómica de viejo estilo por una nueva forma en prosa, que empezó a rivalizar con éxito con el método tradicional.[4] El modelo de príncipe que nos da Isócrates en su *A Nicocles* es la contrapartida sofística del modelo de caballería en Teognis. Ambos pertenecen al mismo género. El *Protréptico* de Aristóteles es más, sin embargo, que una guía filosófica para príncipes. Proclama el nuevo ideal de la vida puramente filosófica, que Platón requería del hombre de acción tanto como de cualquier otro (pues el exhortar a un político práctico a cultivar la "vida teorética" es un rasgo platónico, extraño al Aristóteles posterior). Digamos de paso que la obra no está, como se afirma generalmente, "dedicada" al principesco amigo de Aristóteles. El dedicar diálogos y tratados pertenece a los hábitos literarios de

[4] P. Wendland traza la fiel historia del desarrollo de la prosa protréptica desde la poesía gnómica de las Ὑποθῆκαι en su *Anaximenes von Lampsakos* (Berlín, 1905), pp. 81 *ss.* Cf. Isócr., *Ad Nicocl.*, 3.

la cortesía helenística; nada de semejantes usos artificiales era conocido en el mejor período. En Aristóteles sigue siendo el dirigirse a una persona particular la viva expresión de la manera propia de una exhortación ética fructífera. Es algo orgánicamente unido con el estilo protréptico como tal.

Hay otras huellas de la imitación de la exhortación o παραίνεσις isocrática. Verdad es que incluso aquí encontramos la forma peculiar que sella todo lo que proviene de Aristóteles, el predominio de la organización de cadenas de pensamientos en silogismos apodícticos. Verdad es que precisamente aquí podía esta forma ganar fáciles e ingeniosas victorias. ("¿Debemos filosofar?", tal era la cuestión que preocupaba a toda exhortación al estudio de la filosofía. La respuesta de Aristóteles venía a punto. O debemos, o no debemos filosofar. Si debemos, debemos. Si no debemos, también debemos (para justificar esta manera de ver). Por consiguiente, en todos los casos debemos filosofar.[5] La mayoría de los fragmentos conservados tienen una forma silogística similar.) Sin embargo, a través de este velo de dialéctica brillan frecuentemente las ideas de las exhortaciones más antiguas. La acción recíproca entre el viejo repertorio de ideas y la nueva y contundente manera de apoyarlas resalta con particular claridad en uno de los fragmentos más largos. Este pasaje sobrevivió lo bastante para entrar en las antologías bizantinas; su forma original y no abreviada se ha descubierto últimamente en un papiro de Oxirrinco.[6]

Cree que la felicidad humana no está en la magnitud de las riquezas, sino en la buena índole del alma. Ni siquiera del cuerpo se dice que se encuentra bien cuando está magníficamente vestido, sino cuando está sano y en buenas condiciones, aun cuando le falte semejante ornamentación. De la misma manera, sólo el alma cultivada debe llamarse feliz; y sólo el hombre que tal es, no el hombre magníficamente ornado con bienes externos, pero carente de toda valía propia. Tampoco llamamos a un mal caballo valioso porque tenga un bocado de oro y costosos arneses; reservamos nuestro elogio para el caballo que se encuentra en perfecto estado.

[5] Frg. 51.

[6] Frg. 57. Cf. *Pap. Oxyrh.*, vol. IV, pp. 83 *ss.*

O bien:

Exactamente como sería una ridícula figura un hombre que fuera intelectual y moralmente inferior a sus esclavos, de la misma manera debemos creer miserable a un hombre cuyas riquezas sean más valiosas que él mismo... La saciedad engendra el libertinaje, dice el proverbio. La vulgaridad ligada al poder y a las riquezas produce la locura.

Estas ideas no son peculiares de la sabiduría platónica, pero la forma apodíctica de exponerlas es nueva. El frecuente "debemos creer" es incluso uno de los procedimientos técnicos de la exhortación sofística. Isócrates, en su discurso a Nicocles, y el autor del protréptico *A Demónico* empiezan sus sentencias de esta manera no menos de quince veces. Nuestro análisis filosófico mostrará que Aristóteles transformó efectivamente, no sólo el inagotable fondo de la antigua sabiduría proverbial griega, sino también la ética y metafísica de Platón. Soldó el contenido exhortatorio del *Gorgias* y el *Fedón* con la prosa uniforme de la protréptica isocrática. Esta síntesis es el fruto de los esfuerzos de los jóvenes platónicos por naturalizar la retórica técnica en la Academia y convertirla en una disciplina científica.

De esta suerte viene a ser el *Protréptico* un manifiesto en pro de la escuela de Platón y de su idea de los fines de la vida y de la cultura. Isócrates había combinado el adiestramiento intelectual, por medio de ejercicios formales de composición oral y escrita, con la instrucción en los principios de la ética y de la política práctica. Su círculo se encontró de pronto en pública oposición con un nuevo competidor. El *Protréptico* mostraba que la Academia podía sostenérselas en la esfera de la retórica. Pero, además, su contenido tiene que haber parecido a los seguidores de Isócrates un ataque abierto a su ideal de cultura. Las observaciones polémicas de Isócrates sobre el ideal platónico de la educación de la juventud por medio de la pura filosofía, y su defensa del trivial punto de vista utilitario en la educación, enderezada a halagar la psicología del filisteo medio —estas cosas pedían hacía tiempo una respuesta por parte de la Academia. En el *Protréptico* refutaba Aristóteles la trivial tesis de que el valor del conocimiento debe medirse por su utilidad en la vida prác-

tica. Pero lo que refutaba a las personas vulgares todavía más convincentemente que la agudeza de sus silogismos era la demostración, renovada a cada línea, de su propia superioridad intelectual. Aristóteles mostraba que ni un buen estilo de escritor, ni una vida llena de sensibilidad, ni una actividad política creadora —las metas a que Isócrates hacía profesión de conducir— eran posibles sin una verdadera solidez en los últimos principios de las convicciones humanas.

Parece que la escuela de Isócrates no dejó de publicar una réplica, y que un accidente nos la conservó entre los discursos de Isócrates. Es la exhortación anónima *A Demónico,* mísera producción de una personalidad inferior, que delata un espíritu de pura envidia y rivalidad. En el autor puede reconocerse a un discípulo de Isócrates por el arsenal de que toma sus armas intelectuales: la composición y los lugares comunes del discurso muestran que no pudo escribirse considerablemente más tarde. Probablemente se conservó tan sólo por haber sido un encargo de la escuela. En la introducción expone el autor sus intenciones de la siguiente manera.[7]

Quienes componen discursos protrépticos dirigidos a sus propios amigos se entregan, no cabe duda, a una laudable ocupación; sin embargo, no trabajan en la parte más vital de la filosofía. Quienes, por el contrario, enseñan a la juventud, no los medios con que pueden ejercitar la habilidad en la simple dialéctica (δι' ὧν τὴν δεινότητα τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἀσκήσουσιν),[8] sino cómo pueden ganar reputación de hombres de un carácter firme, pres-

[7] [Isócr.,] *Ad Demon.,* 3.

[8] La idea de la filosofía que tiene el autor es la de Isócrates, una idea parecida a la nuestra de cultura general. La "habilidad en el argumentar" que el autor condena y el "cultivo" de ella, no es, como vió Wendland, la habilidad del retórico. El autor no combate la protréptica en favor de la retórica, sino la filosofía lógica o dialéctica; cf. Isócr., *Hel.,* 2, donde se caracterizan de nuevo las mismas cosas como un "excesivo interés por los argumentos" (περιεργία ἐν τοῖς λόγοις). En la *Antídosis* (258 *ss.)* se asocian la dialéctica, la geometría y la astronomía como formando el programa educativo distintivo del adversario. Igual que en el discurso *A Demónico,* se dice de ellas que son efectivamente útiles como disciplinas intelectuales (265), pero que no sirven de nada para las grandes acciones e ideales.

tan un servicio mayor a sus oyentes, ya que mientras que el primero los exhorta a progresar en el argumentar, el último mejora su conducta moral.

Esto parece enderezarse contra un protréptico dirigido a un amigo desde un punto de vista filosófico, conscientemente teorético y abogando por el estudio de la dialéctica. Es seguro que ninguna obra de este género puede haberse vuelto suficientemente famosa para parecer peligrosa al círculo isocrático excepto el *Protréptico* de Aristóteles. Esto concuerda especialmente bien con lo que dice el secuaz de Isócrates sobre la actitud hostil para con la vida y el mundo desplegada por su adversario en su idea del fin de la educación. El de Aristóteles era el primer protréptico filosófico, y hasta donde sabemos el único que planteaba en términos precisos la controvertida cuestión de si debemos realmente educar tan sólo para la "vida". Frente al mundo burgués de Isócrates levanta su audaz requisitoria en favor de "la vida teorética". Pero no necesitamos conformarnos con consideraciones generales; es posible dar una prueba más tangible de su influencia sobre el *A Demónico*.[9]

A Demón., 19: "No dudéis en recorrer un largo camino en busca de quienes hacen profesión de brindar una instrucción útil; pues vergüenza sería que los mercaderes crucen vastos mares, en el afán de aumentar sus riquezas, y que la juventud no sea capaz de so-	Arist., frg. 52 (Rose, p. 62, l. 7): "No debemos esquivar la filosofía, si la filosofía es, según pensamos, la posesión y el uso de la sabiduría, y la sabiduría uno de los más grandes bienes. No es cosa de navegar hasta las columnas de Hércules, corriendo múlti-

[9] En su excelente discusión del *A Demónico* llama la atención P. Wendland *(op. cit.,* pp. 92 *ss.)* sobre sus relaciones con el *Protréptico* de Aristóteles y señala el paralelo reproducido en el texto. Aunque él no la saca, a mí me parece la inevitable consecuencia de estas observaciones la de que el *A Demónico* está dirigido principalmente contra el *Protréptico,* y escrito realmente con la intención de anotarse otro triunfo contra el ideal de esta obra. No es, naturalmente, necesario que el eco siguiera inmediatamente a la aparición de la obra de Aristóteles, pero ciertamente se escribió en vida de éste aún. Durante los cien años inmediatos fué constantemente creciente la influencia del *Protréptico* (cf. Arist., frg. 50), lo que hace perfectamente comprensible tal crítica de él.

portar ni siquiera jornadas por tierra para hacer progresar su entendimiento."

Cf. el comienzo de esta sección: "Cree que muchos preceptos son mejor que mucha riqueza, pues la riqueza prestamente nos deja, pero los preceptos perduran eternamente; pues de todas las riquezas únicamente la sàbiduría es imperecedera."

ples peligros por el amor a la riqueza, y que no gastemos dinero ni esfuerzos por adquirir la sabiduría. De esclavos es verdaderamente suspirar por la vida en lugar de hacerlo por una buena vida, y seguir las opiniones de la multitud en lugar de pedir que la multitud siga las nuestras, y perseguir el dinero, pero no prestar atención ninguna a lo que es más noble."

La correspondencia de los dos pasajes no puede ser accidental, por la siguiente razón. En Aristóteles el cuadro de los navegantes corriendo toda clase de peligros en su sed de riqueza proporciona un perfecto contraste con los hombres que han de hacer sacrificios si quieren cultivar los más altos bienes. El discípulo de Isócrates, por su parte, lo reproduce sin vigor, tal como un retórico que recoge rasgos de estilo en sus lecturas para hacer más tarde uso de ellos. Es incapaz de lograr el verdadero efecto perseguido. Su antítesis resulta forzada y fría. A la imagen robada de los mercaderes navegantes opone el seguro viaje por tierra del estudiante que se dirige a Atenas para entrar en la universidad. Su sorprendente admonición de que "muchas lecciones" valen más que "mucha riqueza" no carece por una vez enteramente de originalidad, pues en la escuela de Isócrates la instrucción era costosa.

II. *Conservación y reconstrucción*

En su penetrante libro sobre los diálogos de Aristóteles dirigió Bernays la atención de los filólogos hacia las obras de los neoplatónicos, poniendo algunos ejemplos de su predilección por estos diálogos.

Produjo ello un excelente fruto en 1869, cuando Ingram Bywater mostró que había amplios fragmentos del *Protréptico* de Aristóteles en la obra de Jámblico del mismo nombre, donde yacen enterrados bajo numerosos extractos de los diálogos de

Platón.[10] Quiso la suerte que por dicha fecha completara Bernays sus investigaciones, y su conclusión de que Aristóteles no había tenido jamás un período platónico le cerró el paso para emprender el alcance del nuevo descubrimiento. Hasta el propio Bywater se dejó convencer enteramente por la argumentación de Bernays. El placer del descubrimiento le indujo a publicarlo rápidamente, sin hacer ningún esfuerzo cuidadoso por cerciorarse de lo que había encontrado o fijar los límites de los nuevos fragmentos.

El *Protréptico* de Jámblico es un libro de lectura para principiantes en filosofía. Está compuesto a base de obras que enseñaban una doctrina genuinamente pitagórica, como hacían los neoplatónicos que habían sucedido a Porfirio. Eran *1)* las de estos neoplatónicos, *2)* los escritos, por la mayor parte espurios, de los antiguos pitagóricos citados por los anteriores, y sobre todo *3)* los de Platón y del primer período de Aristóteles, considerados como genuinamente esotéricos. El carácter sagrado de estos escritos es un ejemplo del tremendo poder ejercido entonces por la tradición encarnada en libros; también lo vemos en el Cristianismo y el Judaísmo de la misma época, como más tarde en el Islam. Partiendo de pasajes de los diálogos de Platón, la mayor parte muy conocidos y puestos en conexión de una manera muy descuidada, teje Jámblico un abigarrado tapiz. Las transiciones son inadecuadas y estereotipadas, de suerte que las costuras son perceptibles por todas partes a primera vista. Las partes dialogadas se transforman en prosa continua, no sin graves inadvertencias. Aunque no se dice explícitamente que se cita a Platón y a Aristóteles, no se trata de un intento de engañar, pues los pasajes eran familiares a toda persona competente. Aún así, es una triste obra y una prueba del hecho de que la cultura literaria y la independencia científica declinaban constantemente por aquellos tiempos. Jámblico tomó en consideración el *Protréptico* de Aristóteles por ser éste el arquetipo de aquel género de escritos, si no por otra razón, y sacó sus extractos de su propia lectura de la obra. A los neoplatónicos les atraía el carácter ascético y religioso del libro. Lo consideraban una prueba del pla-

10 *The Journal of Philology*, vol. II, pp. 55 *ss*.

tonismo atribuído a Aristóteles, o en todo caso un medio de conciliar las contradicciones que se encontraban entre Platón y la doctrina peripatética. Se puede llegar a decir que los neoplatónicos provocaron un renacimiento del libro, pues casi todos ellos presentan huellas de él.

Pasemos a determinar la extensión de los extractos que se encuentran en Jámblico, tarea ya intentada por Bywater, Hirzel y Hartlich.[11] La parte principal de su libro, los capítulos 5—19, está hecha de citas de los diálogos de Platón. En los capítulos 6—12 estas series están interrumpidas por pasajes de Aristóteles. Todos ellos proceden de una obra perdida, y que ésta es el *Protréptico* lo reconoció por primera vez el propio Bywater. La identificación no era difícil, porque partes de estos capítulos se encontraban en Cicerón, San Agustín, Proclo y Boecio, en forma literalmente igual o aproximada, y atribuídos a Aristóteles o en pasajes evidentemente protrépticos y en escritos de los que podía probarse la dependencia respecto del *Protréptico* de éste. Impresionados por la falta de orden de los extractos, concluyeron Hirzel y Hartlich que Jámblico debía de haberse servido también de otros escritos de Aristóteles, pero esto no se ha probado. Además de Platón y Aristóteles, se hace uso de otro escritor en el capítulo 5, y a él se atribuyen las partes de este capítulo que no pueden adjudicarse a Platón. Su término se pone generalmente en el comienzo de los extractos de Aristóteles dentro del capítulo 6 y cuya fuente es demostrable (como en la última edición, la de Pistelli), pero espero mostrar en otro lugar que proceden de Porfirio. Esto haría probable el que también sea Porfirio el autor de las otras tres secciones no identificadas del capítulo 5, puesto que son de un origen claramente neoplatónico.

Los extractos de Aristóteles empiezan con unos argumentos muy inconexos en pro del valor de la filosofía. Están basados en el *Eutidemo* de Platón, puesto que están tomados más o menos literalmente de la conversación protréptica de Sócrates (278 E *ss.*),

[11] Hirzel, *Hermes*, vol. X, pp. 83 *ss.* Paul Hartlich, "De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole" (*Leipz. Studien*, vol. XI, parte 2, Leipzig, 1889).

hecho que ha pasado inadvertido. Lo que es ya más importante es que ésta es la misma parte del *Eutidemo* de que también se sirve Jámblico como comienzo de sus citas de Platón (p. 24, ll. 22 *ss.).* Puesto que no es probable que la repetición sea un descuido, y puesto que las palabras no son una simple cita del *Eutidemo,* sino una reducción un tanto forzada de la exposición de Platón a varios silogismos bastante largos en que hay algunos términos aristotélicos, es evidente que Jámblico no se sirve aquí directamente de Platón, sino de una fuente intermediaria. Esta fuente es el *Protréptico* de Aristóteles. Exactamente como en el *Eudemo* tomó Aristóteles por modelo el *Fedón,* así en el *Protréptico* siguió frecuentemente la obra que contenía la crítica de la protréptica de los sofistas hecha por Platón, a saber, el *Eutidemo.*

Esto nos hace dar otro paso. Bywater compara los siguientes pasajes:

Cic., *Hortensio* (ed. Baiter), frg. 26 (ed. Mueller, frg. 36): Beati certe omnes esse volumus.	Jámbl., *Protr.* (ed. Pistelli), p. 24, l. 22: Todos los hombres deseamos ser felices.

Que Cicerón hizo uso del *Protréptico* de Aristóteles en su diálogo protréptico es tan absolutamente seguro por otras razones, que apenas si era necesaria la prueba de esta coincidencia literaria. Bywater supone que de nuevo es aquí Aristóteles la fuente común. El pasaje de Jámblico, juntamente con todo su contexto (p. 24, l. 22–p. 27, l. 10), pertenece sin embargo a una cita directa del *Eutidemo,* y esto invalida la inferencia de Bywater por lo que se refiere a Jámblico. De otra parte, la idea de que también Cicerón hiciera uso directo del *Eutidemo* le achaca un método de trabajo más a retazos del que empleaba en realidad. La frase citada, que formaba el comienzo del silogismo, estaba sin duda tomada realmente del *Protréptico* de Aristóteles, y es Aristóteles, y no Cicerón, quien la sacó del *Eutidemo,* junto con todos los demás pasajes que recuperamos antes. Aristóteles estaba poco dispuesto, parece, a omitir la famosa frase inicial de la conversación protréptica del *Eutidemo.* Jámblico, sin embargo,

la omite al citar a Aristóteles, porque pocas páginas antes la había copiado directamente de Platón. Es este método de hacer extractos el responsable de la completa falta de conexión en la primera serie de argumentos (p. 37, ll. 3–22) que tomó Jámblico del *Protréptico.*

El pasaje inmediato revela aún más decisivamente el método de Jámblico (Arist., frg. 52).

Consiste en una sola argumentación completa que se extiende a lo largo de varias páginas (p. 37, l. 22–p. 41, l. 5). A primera vista parece ser de una sola pieza. Dado que las ll. 15–24 de la p. 40 están citadas también en Proclo, que las atribuye expresamente a Aristóteles, se ha inferido que no sólo este pasaje, sino la prueba entera está tomada del *Protréptico.* Esta obra tiene con seguridad que haber discutido la posibilidad de la filosofía como sector del conocimiento humano, su importancia para la vida y la velocidad de su progreso. Además, la prueba entera reaparece en otro libro de Jámblico donde se la usa incongruentemente como una defensa de las matemáticas. Allí la precede una crítica de la filosofía hecha por sus enemigos, los que se oponen en principio a toda teoría pura; y también este pasaje ostenta todas las señales de un origen aristotélico. Es por lo que Rose enlaza las dos versiones (frg. 52).

La evidencia interna muestra que no puede haber duda acerca de lo justo de la atribución. La única cuestión es la de si Jámblico tomó la prueba en su integridad o la zurció él mismo con retazos de Aristóteles. En primer lugar, mientras que los extractos de Platón están simplemente yuxtapuestos sin mayor conexión, advertimos que los de Aristóteles prueban una íntima relación. En su fuente aristotélica encontraba Jámblico una serie completa de ideas protrépticas, que naturalmente deseaba imitar. Pero la esperanza de que nos haya conservado intactas series enteras de argumentos del *Protréptico* de Aristóteles resulta por desgracia ilusoria. Su modelo le incitó realmente a intentar una prueba coherente del valor propio de la filosofía. Pero los capítulos en que articuló esta serie de ideas, aunque pulidos externamente, son una combinación sumamente tosca y violenta de materiales aristotélicos. Su soldadura externa no nos permite inferir que estén intactos o que sean realmente seguidos.

Sirva de ejemplo el fragmento 52. El conjunto es una defensa tripartita de la filosofía. Las palabras iniciales y finales y las del centro, por medio de las cuales están unidas las tres partes, son reminiscencias del estilo de Aristóteles en los tratados. Pero si comparamos la otra versión de este extracto que se encuentra en el libro III, encontramos que en ella omite enteramente Jámblico la introducción y da la conclusión en otra forma. Se sigue que él es el responsable de la estructura de la prueba y de las palabras que la denotan. Jámblico se sirve de las ideas de Aristóteles como piedras de construcción, a las que obliga a entrar toscamente en su pobre armazón. De la arquitectura original no queda huella. La misma conclusión se sigue de las palabras conservadas por ambos, Jámblico y Proclo, al final del fragmento. De su estrecha y minuciosa correspondencia resulta claro que son exactamente las palabras originales de Aristóteles. La única diferencia está en el punto de vista bajo el cual se hace en cada caso la cita. Proclo se sirve de ella para probar que la filosofía es un fin en sí misma (δι' αὑτὸ αἱρετόν), tesis tratada en forma exhaustiva por el *Protréptico.* Jámblico desea demostrar por medio de ella que la filosofía no puede ser un estudio muy difícil, lo que no era ciertamente la intención de Aristóteles. Esto suscita la sospecha de que el resto del edificio de la prueba tampoco sea aristotélico. La disposición que Jámblico da a su material es superficial, y nuestro análisis de él no sería menos superficial si lo dividiésemos en capítulos, y aún más si asignásemos éstos a diferentes escritos de Aristóteles. No hay razón alguna para suponer que Jámblico se sirviese de más de una obra. Se ha aducido que tal capítulo no puede proceder del *Protréptico* por mencionar cosas ya parcialmente discutidas en otro capítulo. Semejantes argumentos no son convincentes. Los "capítulos" son construcciones de la fantasía. Se derrumban tan pronto como se golpea el deleznable cemento que mantiene los miembros en su sitio. Unicamente estos últimos, sacados de los lugares que ocupan, resisten la investigación sin pulverizarse. Su sustancia tiene la cohesión que le da la férrea lógica del silogismo aristotélico.

Fundándose en paralelos que se encuentran en Cicerón, San

Agustín y Boecio[12] se ha demostrado que también los siguientes pasajes son extractos del *Protréptico:* cap. 8, p. 47, l. 5–p. 48, l. 21 (frgs. 59, 60 y 61) y cap. 9, p. 52, l. 16–p. 54 l. 5 (frg. 58). A éstos hay que añadir el comienzo del cap. 8, p. 45, l. 6–p. 47, l. 4 (frg. 55). Todo este trozo deriva de una sola fuente. Se caracteriza por raciocinios dialécticos ("de acuerdo con lo que es claro para todos"), que Aristóteles gusta especialmente de usar en sus obras literarias, y por un empleo peculiar del concepto de sabiduría (φρόνησις), del que hablaremos más tarde. Pero hay todavía más extractos. Empiezo por el capítulo 7, que es especialmente importante y que hasta ahora no ha sido considerado como procedente del *Protréptico* de Aristóteles.

Las palabras iniciales son del propio Jámblico (p. 41, ll. 6–15). Este se propone mostrar *1)* que el pensar (τὸ φρονεῖν, que es aquí un término genuinamente platónico que significa el conjunto de la filosofía pura) es valioso en sí para los hombres; *2)* que es útil en la vida, ya que sin pensar ni razonar no puede el hombre alcanzar nada de provecho; y *3)* que la filosofía es esencial para alcanzar la felicidad, cualquiera que sea el plan de vida que se pueda tener, ya se entienda por felicidad un máximo de sensaciones placenteras (ἡδονή), ya una vida completamente imbuída de principios éticos y ocupada en realizarlos (ἀρετή), ya la vida del intelecto puro (φρόνησις). Estos tres puntos corresponden exactamente a la sucesión de los capítulos: *1)* caps. 7–9, *2)* cap. 10 y *3)* caps. 11–12. Ahora bien, es posible dudar hasta qué punto estén copiados estos capítulos de una fuente aristotélica (más abajo se muestra que de hecho todos son extractos del *Protréptico);* pero nadie creerá que en el orden que guardan en Jámblico constituyan un continuo fragmento de Aristóteles. Por consiguiente, debe hacerse responsable al propio Jámblico de las palabras introductorias que anuncian el esquema de los seis capítulos siguientes. Lo que él hace es tomar este esquema y llenarlo con pasajes escogidos de su fuente (aunque tampoco cabe

12 Las esperanzas de Usener *(Rhein. Mus.,* vol. 28, p. 400) de encontrar importantes trozos del *Hortensio* en Boecio no se han visto cumplidas. De hecho, Boecio no puede haber hecho uso en absoluto del *Hortensio,* como el propio Usener se vió obligado a admitir más tarde *(Anecd. Holderi,* p. 52). San Agustín fué, en cambio, un asiduo lector del diálogo.

duda de que las tres divisiones del esquema están copiadas asimismo de la propia fuente). Esto es claro desde el primer momento; después de anunciar su plan no hace Jámblico esfuerzo alguno para suavizar la transición a la cita literal, sino que empieza con la frase esquemática de Aristóteles ἔτι τοίνυν (p. 41, l. 15). La prueba así abierta se extiende hasta la p. 43, l. 25 y forma en conjunto una sola serie de ideas, aunque la l. 5 de la p. 42 está indudablemente abreviada. En la l. 25 de la p. 43 empiezan algunos recortes más, pero la conclusión de la parte precedente (p. 43, ll. 22—5) muestra qué estrecha era su conexión original con el argumento que sigue (p. 43, l. 27, hasta el fin del cap. 7). Es patente que todo esto se compone de citas inconexas de un autor anterior, y el estilo y las ideas revelan a cada paso que este autor es Aristóteles. Fuera un proceder verdaderamente ametódico excluir estas páginas simplemente porque parezca no haber una prueba externa a su favor, cuando están rodeadas por todas partes de pasajes que puede demostrarse son aristotélicos.

La principal serie de ideas de la primera sección (p. 41, l. 15—p. 43, l. 25) es específicamente aristotélica, y lo mismo la forma en que se desarrolla. Con el fin de determinar lo que es favorable y provechoso para cada naturaleza hace el autor uso del concepto de τέλος. El "fin" de cada naturaleza debe buscarse en alguna actividad importante, en alguna viva eficacia que ella tenga. En el conjunto de sus obras o funciones (ἔργον) ha de destacar una como su peculiar virtud (οἰκεία ἀρετή) frente a todos los demás individuos o especies; ésta es la obra que es esencial a ella y constituye su τέλος. La tarea de cada naturaleza está determinada por su capacidad innata. La escala de las funciones en orden a su valor depende de la naturaleza, pues las instrumentales son siempre las inferiores biológicamente y las dirigentes las superiores. Tal es, por ejemplo, la relación de las funciones del cuerpo a las del espíritu. En este sentido, el ἔργον de las facultades del espíritu tiene mayor valor que el de las del cuerpo. La más alta de todas es aquella facultad del alma cuyo valor no reside en producir un simple resultado (ἔργον) distinto de su propia actividad (ἐνέργεια). Esta facultad no tiende a la producción de ningún objeto externo, y en ella son una cosa la actividad y el producto. Su nombre es *phrónesis*, que quizá deba traducirse

por "razón pura". La *phrónesis* tiene sólo a sí misma por su objeto y fin, y no produce nada sino a sí misma. Es intuición pura (θεωρία). En el concepto de intuición están reducidos a unidad el ser, la acción y la producción. La forma más alta de la vida no es ni la producción en los términos corrientes, ni la acción en los mismos términos, sino la visión contemplativa del intelecto, que es activa y productiva en un sentido más alto. Los siguientes elementos del contexto resultan al primer golpe de vista de un contenido aristotélico: la comparación de los placeres de la contemplación con los del uso desinteresado de la vista; la importancia de la idea de función y obra (ἐνέργεια, ἔργον); la distinción entre funciones ejercidas *en* actividades y funciones ejercidas simplemente *mediante* actividades; la distinción entre actividades productivas, prácticas y teoréticas; y la identidad del sujeto y el objeto en el entendimiento agente.[13] En la doctrina de los rangos jerárquicos, dada aquí por supuesta y mencionada expresamente algo más adelante, tenemos el principio fundamental de la teleología de Aristóteles, a saber, que en cada esfera de la realidad entrañan los rangos superiores a los inferiores. Por último, a Aristóteles le era familiar la doctrina de las tres vidas y los tres puntos de vista, el hedonístico-sensual, el ético y el intelectual.

Además de esta prueba interna, tenemos otra externa y convincente. En el capítulo sobre la forma original de la *Etica* se mostrará cómo amplios y coherentes trozos de la *Etica Eudemia* corresponden exactamente por su contenido y su lenguaje a los extractos conservados por Jámblico. Algunos de ellos son pasajes de los que el autor de la *Etica Eudemia* dice expresamente que los toma de "las obras exotéricas". Ahora bien, si comparamos estos pasajes con los extractos de Jámblico, encontramos que estos últimos son los arquetipos. Se sigue que la obra de que tomó Jámblico sus citas fué una de aquellas obras perdidas de Aristóteles que dieron origen a la tan larga disputa sobre la posibilidad de aplicarles el término de "exotéricas", aunque esta

13 El concepto de ἔργον, que es uno de los elementos más importantes en la teoría del valor de Aristóteles, está presente a lo largo de todo el pasaje. Aparece en los siguientes lugares: p. 42, ll. 5, 15, 19, 20, 22; p. 43, ll. 6, 9, 18, 21.

posibilidad sea actualmente indubitable. Pues bien, el capítulo séptimo de Jámblico es uno de estos extractos. Por consiguiente, tiene que ser aristotélico. Igualmente cierto es que tiene que ser del *Protréptico,* puesto que ello es verdad de los otros pasajes de la *Etica Eudemia* de los que se sabe que están copiados, y puesto que la serie entera de las ideas es de un tono protréptico.

En sus lecciones posteriores tocó frecuentemente Aristóteles la cuestión del valor de los diferentes géneros de vida, poniendo ante la elección entre ellos a sus oyentes. En semejantes coyunturas distinguía invariablemente la vida de placer y lujo, la vida de acción y la del estudioso y filósofo. El *Protréptico* es el origen tanto de la cuestión como de la respuesta, que es la de que la vida dedicada al conocimiento puro es preferible a todas las demás formas de la existencia humana, incluso bajo el punto de vista ético.

Pero la significación de la cita del capítulo séptimo de Jámblico no está agotada todavía.

Todo lector de la *Metafísica* se ha sentido arrastrado una y otra vez por la fuerza de sus páginas iniciales. Aristóteles desarrolla en ellas con irresistible poder la idea de que lejos de ser contrario a la naturaleza humana el ocuparse con estudios teoréticos, el placer de ver, de entender y de conocer está profundamente arraigado en él, limitándose a expresarse de diferente manera según el distinto rango en que el hombre es consciente y culto. El es la verdadera realización de la más alta naturaleza humana; no se reduce a ser un simple medio de satisfacer las crecientes exigencias de la vida civilizada, sino que es el más alto de los valores, el valor absoluto y cima de la cultura; y de todos los estudios es el más alto y más deseable aquel cuyo fruto es la ciencia más exacta y cuya forma perfecta es la visión desinteresada del conocimiento puro. El valor protréptico de estas ideas no puede menos de ser sentido por todo aquel que haya aprendido por su propia experiencia el supremo valor de tal actividad cuando se la persigue por su propio interés. Jamás se ha entendido ni encomiado el conocimiento de una manera más pura, más férvida o más sublime, y aún hoy es letra muerta para quienes no pueden perseguirlo con este espíritu. Pues bien, enseñarnos a comprenderlo así en este profundo sentido fué lo

que se propuso Aristóteles con el *Protréptico,* y la célebre introducción a la *Metafísica* no es en esencia nada más que una versión abreviada de su clásica exposición del tema en aquella obra. Es lo que muestra una comparación con el capítulo séptimo de Jámblico (p. 43, l. 20), que desarrolla la misma idea con mayor extensión y detalla más el tema. Pues encontramos que el capítulo inicial de la *Metafísica* es simplemente un conjunto de materiales extractados de esta fuente, con vistas a una lección, y que ni siquiera están bien unidos entre sí por un sólido cemento.

Protr., p. 43, l. 20.

El pensamiento y contemplación... es *la más deseable de todas las cosas para los hombres,* como lo es (pienso) el sentido de la vista, cuya posesión escogería un hombre *incluso si no hubiera de salir de él sino la vista misma.*

Ahora bien, si *amamos* la vista *por ella misma,* es ello bastante prueba de que todos los hombres *aman* extremadamente el pensamiento y conocimiento... Pero lo que distingue la vida de la no-vida es la percepción, estando la vida determinada por la presencia de esta facultad...

La facultad de ver difiere de los demás sentidos *por ser la más clara, y ésta es la razón por la que la preferimos a todo.* Si, pues, hay que elegir la vida a causa de la *percepción,* y si la *percepción es una clase de conocimiento* que escogemos porque capacita al alma *para conocer,* y si *como hemos dicho frecuentemente la preferible de dos cosas es la que tiene más de la misma cosa,*[14] necesariamente se sigue que la vista es el más deseable y honorable de los sentidos, pero que la sabiduría es más deseable que este sentido y que todos los demás, e incluso que la vida misma, puesto que es *dueña de una mayor porción*

Metaf., A 1, 980ª 21.

Todos los hombres desean por naturaleza conocer. Un indicio de ello es el *deleite* que nos causan nuestros sentidos; pues aún prescindiendo de su utilidad, *se les ama* por ellos mismos; y sobre todos los demás el sentido de la vista. Pues no sólo con miras a la acción, sino *incluso cuando no vamos a hacer nada, preferimos el ver* (se puede decir) *a cualquier otra cosa.* La razón es que este sentido *nos hace conocer y saca a luz muchas diferencias entre las cosas, en mayor grado que todos los demás.* Por naturaleza nacen los animales con la facultad de la sensación...

14 Leyendo ὅτι en lugar de ὅτιπερ.

de verdad.[15] Por consiguiente, todos los hombres buscan la sabiduría sobre todas las cosas; pues *aman* la sabiduría y *el conocimiento porque aman la vida.*

El significado del conciso término ἀγάπησις en la segunda frase de la *Metafísica,* a saber, el amor de una actividad por ella misma, recibe una expresión mucho más clara en el correspondiente pasaje del extracto del *Protréptico,* como era necesario en una exposición exotérica. No hay palabra que no sea patentemente aristotélica; pero el autor de los extractos juntó varios pasajes diferentes del *Protréptico,* llevado de la similaridad de su contenido, y como la soldadura es muy tosca, el resultado es que el todo haga un efecto tautológico. Es absolutamente imposible, sin embargo, que nos las hayamos con una simple paráfrasis del pasaje de la *Metafísica.* Estos extractos van decididamente más allá de lo que se dice en la última obra. Resulta especialmente claro en la importancia dada al razonar lógicamente correcto, lo que coincide con aquella primera manera de Aristóteles que nos pintó el *Eudemo.* Ejemplos son el uso como premisa del principio tópico de que aquel de dos objetos que posee en más alto grado una cualidad valiosa es valioso en más alto grado él mismo,[16] y el uso de definiciones para probar que la sabiduría es un bien por medio del concepto de vida. Tanto en la *Metafísica* como en el *Protréptico* es dialéctico el método de demostración, lo que también concuerda con lo que observamos en el *Eudemo.*

Los dos primeros capítulos son enteramente de esta índole, y puesto que enseñan el mismo principio fundamental que el *Protréptico,* a saber, la autosuficiencia del puro conocimiento teorético, es natural suponer que están esencial o íntegramente tomados de él. Es cosa que puede demostrarse fácilmente en detalle. En ambos escritos se desarrolla el concepto de conocimiento

15 Leyendo κυριωτέρα οὖσα.

16 En el *Eudemo* se empleaba la proposición lógica de que la identidad del objeto depende de la identidad de los atributos, para refutar la doctrina de que el alma es una armonía del cuerpo. Atribuyendo el mayor valor del objeto a la presencia (ὑπάρχειν) de atributos más valiosos, procede aquí Aristóteles de una manera semejante.

puro, poniéndolo en contraste con la actividad del hombre práctico, que descansa en la simple experiencia o rutina. No es el hombre empírico y práctico quien está más alto, sino el teorético y contemplativo; pues el empirismo jamás alcanza a ver dentro de las causas y razones de los fenómenos, como el hombre teorético, que lo debe a su señoría sobre lo universal. Cuanto más empírico se es y cuanto más se descansa en la percepción (πρόσθεσις), tanto menos exacto es el conocimiento que se tiene. El único conocimiento verdaderamente exacto es el de lo que es más cognoscible, a saber, aquellos principios más generales (τὰ πρῶτα) que constituyen el objeto de los más altos estudios teoréticos. Bien puede ser que en la práctica tenga más éxito el simple empírico que un teorizante desprovisto de toda experiencia real, pero el primero jamás llega a ejercer una acción que dependa realmente de principios seguros y de ver dentro de la necesidad de las razones necesarias del caso, no pasando de ser "vulgar". La disimulada polémica contra las personas vulgares y su menosprecio por la teoría, que es constante a lo largo de los primeros capítulos de la *Metafísica*, está modelada sobre el *Protréptico*, en el cual había Aristóteles refutado en detalle los ataques de los empiristas. Por fortuna, todavía poseemos un fragmento que penetra profundamente en los argumentos del lado opuesto (frg. 52; Rose, p. 59, ll. 17 y *ss*.).

Que la filosofía es inútil en la vida práctica, es cosa que puede verse de la siguiente manera. El mejor ejemplo de que disponemos es la relación entre los estudios teoréticos o puros (ἐπιστῆμαι) y las disciplinas aplicadas que están subordinadas a ellos (ὑποκείμεναι δόξαι). Pues observamos que los geómetras son harto incapaces de aplicar sus demostraciones científicas en la práctica. Cuando se trata de dividir un terreno, o de otra operación con magnitudes y espacios, los agrimensores saben hacerla, debido a su experiencia, pero los que se ocupan con las matemáticas y con las razones de estas cosas, mientras que son capaces de conocer cómo se *debe* hacer, no saben hacerla.

La exigencia de exactitud (ἀκρίβεια) en el conocimiento científico es otra cosa a la que se le concede gran importancia en el *Protréptico*. En él está puesta en conexión con la doctrina de

que la ciencia es conocimiento de las razones y los primeros principios, pues únicamente lo universal y los principios pueden conocerse con exactitud. En algunos pasajes hay hasta una coincidencia literal. El paralelismo entre los dos escritos es igualmente completo en el derivar los rangos superiores y supremos del conocimineto de los inferiores e ingenuos. Pero no hemos de esperar, naturalmente, que Aristóteles se repita mecánicamente una página tras otra; los ecos literales resultan la excepción. La consideración más decisiva es la de que estas ideas se pensaron originalmente para el *Protréptico*. En éste entran por su propia naturaleza esencial, mientras que en las lecciones de metafísica son una adición externa, arbitrariamente recortada para adaptarse a las exigencias de una introducción.

Inmediatamente después de los largos pasajes del tercer libro de Jámblico cuyo origen pone Rose en el *Protréptico*, sigue una exposición del desarrollo gradual de la filosofía partiendo de las otras "artes", que también procede del *Protréptico* (frg. 53). Basándose en la teoría de las catástrofes, de Platón, la obra de Aristóteles enseñaba que después de las devastaciones causadas por el diluvio, se habían visto obligados los hombres a empezar a dedicarse al descubrimiento de las cosas necesarias simplemente para comer y vivir (τὰ περὶ τὴν τροφὴν καὶ τὸ ζῆν πρῶτον ἠναγκάζοντο φιλοσοφεῖν). Cuando las cosas fueron mejor, inventaron las artes recreativas, como la música y demás semejantes. Fué más tarde todavía, una vez satisfechas plenamente aquellas sus necesidades, cuando volvieron su atención a los estudios liberales y a la filosofía pura. No hay duda de que Aristóteles tiene especialmente presentes las disciplinas matemáticas cuando habla de los grandes progresos hechos por las ciencias puras en los tiempos recientes (esto es, durante la generación de Platón). La misma observación vuelve a aparecer en la *Metafísica* (A 1, 981^{b} 13—982^{a} 2). Aquí carece extrañamente de relación con el contexto, mientras que en el *Protréptico* servía para mostrar que una vez estimulados los estudios filosóficos, ejercen una irresistible atracción sobre el espíritu de los humanos. La referencia original a las matemáticas subsiste aún en la *Metafísica,* donde se citan las investigaciones matemáticas de los sacerdotes egipcios como el comienzo de la tercera era. También procede del *Protréptico*

la distinción entre las artes útiles y las liberales. En realidad de él está tomado cuanto hay en los dos primeros capítulos de la *Metafísica.* Debemos admitir que ello es también verdad de la sección teológica 982^{b} 28–983^{a} 11, eminentemente platónica, aunque aquí nos falla nuestro material.[17]

Con respecto al capítulo noveno de Jámblico, se reconoce que su final (p. 52, l. 16–p. 54, l. 5 frg. 58) pertenece con seguridad al *Protréptico.* Por su contenido forma parte de la réplica de Aristóteles a la objeción de que la filosofía es inútil para la vida. Sabemos por Cicerón que Aristóteles se servía realmente de la división de los bienes en necesarios y valiosos en sí (ἀναγκαῖα y δι' αὑτὰ ἀγαπώμενα o ἐλεύθερα), como también de la bella descripción de las islas de los bienaventurados, cuyos habitantes, no teniendo necesidades terrenas, están íntegramente consagrados a la pura contemplación.[18] Pero Jámblico aminoró grandemente la fuerza del pasaje. Aristóteles no se limitaba a pintar un agradable cuadro. Tendía a mostrar a la humanidad aislada, por decirlo así, de las necesidades (χρεία) de la vida. Sirviéndose de una imagen para lograr semejante propósito, seguía a Platón en la *República,* donde se emplea la historia de Giges con el fin de observar la conducta de un hombre que puede hacer lo que

[17] En dos célebres lugares, donde encomia la divina bienaventuranza de la pura contemplación filosófica (*Metaf.*, A 2, 982^{b} 28, y *Et. Nic.*, X, 7, 1177^{b} 31) exhorta Aristóteles a los hombres a no temer el poner sus pensamientos en las cosas divinas e inmortales, contradiciendo así el antiguo precepto griego. Es notorio que en ambos pasajes toma cierto número de ideas y fórmulas expositivas del *Protréptico;* y el derrocar la antigua exhortación es protréptico en el más alto grado. Ahora bien, el autor del protréptico *A Demónico,* quien (como se mostró más arriba) hace un uso polémico de la obra de Aristóteles en varios lugares, escribe en el § 32 lo que sigue: "Piensa en las cosas inmortales, teniendo un alma altiva, y en las cosas mortales, gozando en la justa medida los bienes que posees." Aunque el autor entiende aquí el "pensar en las cosas inmortales" en un sentido puramente moral y no-especulativo, les concede en todo caso cierto valor; y ello muestra que Aristóteles le indujo a corregir la exhortación tradicional, que no quería saber nada de tan alto pensar. De ahí que pueda considerarse como cierto que el célebre llamamiento "a hacernos inmortales hasta donde podamos" (*Et. Nic.*, 1177^{b} 33) apareció originalmente en el *Protréptico,* de donde se tomó para la *Etica* y para la introducción a la *Metafísica.*

[18] Frg. 58.

quiere, sin tener que tomar en cuenta a los demás hombres y sus juicios. Se afirma comúnmente que Jámblico reproduce el original con más fidelidad que Cicerón. Es un error. Cicerón dice: suponiendo que estuviésemos en las islas de los bienaventurados, ¿qué necesidad tendríamos de oratoria, puesto que allí no hay procesos judiciales? ¿Qué necesidad tendríamos de las virtudes de la justicia, la fortaleza, la templanza y ni siquiera de la prudencia moral? Unicamente serían aún deseables el conocimiento y la contemplación pura. Se sigue que amamos el conocimiento por su propia causa, y no en razón de su utilidad, ni de ninguna necesidad nuestra. Jámblico omite todo esto, y por consiguiente oscurece el alcance del cuadro. Cicerón conserva en conjunto el tenor del original con bastante precisión. La única alteración que introduce es la adición de la elocuencia a las cuatro virtudes cardinales aducidas en el *Protréptico*. Es algo hecho evidentemente a causa de Hortensio, que no contaba la filosofía, sino la elocuencia, como el bien supremo.

La prueba de la superior fidelidad de Cicerón debe encontrarse en el libro décimo de la *Etica Nicomaquea*. Una vez más influye en la pluma de Aristóteles una reminiscencia de su antigua obra.[19] El tema es el mismo del *Protréptico,* a saber, la pura contemplación. Aristóteles la pone en contraste con la vida activa. Esta última requiere muchas ayudas externas para que se realice la disposición ética (ἡ ἐκτὸς χορηγία ἡ ἠθική). La liberalidad requiere la riqueza. Lo mismo pasa con la justicia, si se desea devolver lo igual por lo igual. La fortaleza requiere la fuerza. La templanza sólo puede atestiguarse cuando se tiene ocasión de perder el dominio de sí propio. ¿De qué otro modo ejercitar una buena disposición? Y sin ejercicio jamás llega a su plenitud. El que practica el conocimiento no necesita, por el contrario, de ayuda externa para ejercitar su virtud; a la inversa, semejantes ayudas sólo podrían servir de obstáculo. Aristóteles presenta aquí además la contemplación (θεωρία) como aislada e independiente de las necesidades de la vida. A la idea se le da un giro diferente; se rechaza deliberadamente la doctrina de las cuatro virtudes de Platón. Con la inclusión de la liberalidad

[19] *Et. Nic.,* X, 8, 1178 a 24—b 5.

recupera el conjunto en eficacia lo que pierde en entusiasmo con la supresión de las islas de los bienaventurados. A pesar de estos retoques, se reconoce aún, sin embargo, el cuadro original, por mantenerse el antiguo método de presentar las mismas ideas. El punto esencial, tanto aquí como en Cicerón, es la desaparición de las "virtudes éticas" en el estado de pura beatitud que es propio de la visión intelectual. Lo que prueba que la versión de Cicerón es la más completa.

También la primera parte del capítulo noveno procede del *Protréptico.* Esto resulta con tanta seguridad del contenido como del estilo. Aristóteles empieza por dividir las causas de la generación en naturaleza, arte y azar, distinción que hace también en otros lugares, aunque en ninguno tan frecuentemente como aquí.[20] Es una idea característicamente aristotélica la de que la naturaleza es finalista en más alto grado incluso que el arte, y que el finalismo que reina en el trabajo, sea arte o destreza, no es sino una imitación del finalismo de la naturaleza. La misma idea acerca de la relación entre las dos cosas se expresa a menudo brevemente en el libro segundo de la *Física,* que es uno de los escritos más antiguos de Aristóteles. También se la alude incidentalmente en otros lugares, pero nunca bien desenvuelta y articulada como aquí. Una expresión como la siguiente es rigurosamente original: "no imita la naturaleza al arte,[21] sino el arte a la naturaleza; y el arte existe para ayudar a llevar a cabo

[20] Volveremos a encontrar esta división tripartita de las causas de la generación en el diálogo *De la Filosofía.* Se ha dudado de su autenticidad, pero en realidad es una parte de la física mecanicista que imperaba antes de Platón. Ya en las *Leyes,* X, 888 E, había hecho Platón uso de ella exactamente como lo hace Aristóteles en el *Protréptico,* para mostrar que la naturaleza (φύσις) no va a la zaga del arte (τέχνη) en inteligencia y recursos, y para desenvolver su nuevo concepto de la φύσις por este procedimiento. La forma realista en que aparece trabajada la idea en el *Protréptico* muestra qué estrechamente seguía Aristóteles al Platón del último período, incluso en su filosofía de la naturaleza.

[21] Esta era en realidad la idea de los sofistas presocráticos, que estaban enteramente imbuídos de espíritu racionalista y enseñaban la existencia de una adaptación mecánica de los medios a los fines en la naturaleza y especialmente en el organismo humano. Huellas de semejante sistema se conservan en Jen., *Mem.,* I, 4, 6 *ss.,* y Arist., *Part. Animal.,* II, 15. La filosofía de la naturaleza de Aristóteles se basa en una actitud enteramente distinta, como

lo que deja de hacer la naturaleza" (p. 49, l. 28). Los medios empleados para apoyar esta idea son de nuevo indubitablemente aristotélicos. Aristóteles pone ejemplos tomados de la agricultura y de los cuidados que requieren los organismos más altos antes y después del nacimiento. También sienta la proposición de que hay un finalismo universal en la naturaleza orgánica, poniendo ejemplos tomados a la mecánica del cuerpo humano y a sus procedimientos de autoprotección.[22] Toda generación se produce en razón de un fin. Un fin es lo que aparece siempre como el resultado final de un desarrollo, de acuerdo con una ley natural y mediante un proceso continuo, y es aquello en que este proceso alcanza su perfección. Así, en el proceso de la generación es lo espiritual posterior a lo físico, y en el reino de lo espiritual vuelve a ser lo posterior el elemento intelectual en su forma pura. Por eso tenía razón Pitágoras cuando llamaba a la pura contem-

dice él mismo aquí. Es una filosofía *teleológica.* Lejos de que la naturaleza presente tendencias "incipientes" a rivalizar con el arte de nuestras máquinas, todas las artes se reducen a ser un intento del hombre por competir con la naturaleza orgánica y creadora; y esta competencia tiene necesariamente lugar en otro medio (el de la construcción artificial), en el que nunca es posible hablar de un fin (τέλος) en el más alto sentido, el orgánico.

22 Bernays (*Gesammelte Abhandlungen,* vol. I, p. 23) creía que era Heráclito el autor de la proposición de que el arte es una imitación de la naturaleza, debido a que el autor de *Del Mundo* (5, 396 b 7 *ss.)* explica el proceso de la generación natural como una amalgama armoniosa de contrarios y lo prueba con el ejemplo de las artes, de las que declara no ser sino imitaciones de la naturaleza; pero lo que el *Del Mundo* cita de Heráclito en esta coyuntura ("lo que concuerda y lo que difiere, lo que produce armonía y lo que produce discordia") no presenta señal alguna de semejante idea. En lo concerniente al inferir del arte a la naturaleza y la conclusión de que la última es el arquetipo, la idea es peripatética y no tiene nada que ver con el sabio de Efeso. Demócrito sostiene una doctrina similar, aunque algo distinta, cuando llama a los hombres los discípulos de los animales, de la araña en el tejer y zurcir, de la golondrina en el edificar y de las aves canoras en el canto (frg. 154). (Con lo último, cf. Lucrecio, véase 1379. Lucrecio también deriva el cocinar (l. 1102) y el sembrar e injertar (l. 1361) de la imitación de la naturaleza, lo que es seguro que tomó de Demócrito por intermedio de Epicuro.) Pero Aristóteles se refiere a algo enteramente nuevo. Funda, en efecto, la proposición de que el arte es una imitación de la naturaleza en el carácter teleológico de todo lo que construye el hombre y en la idea teleológica de la naturaleza.

plación el fin del hombre, esto es, la perfección de la naturaleza humana. A la cuestión de para qué nacemos, replicaba que para "mirar al cielo". También Anaxágoras se expresaba de la misma manera.

El apotegma de Anaxágoras aparece de nuevo en la *Etica Eudemia,* y la correspondencia verbal es tal, que o Jámblico tuvo que tomarlo de ella, o tiene que habernos conservado la fuente de donde pasó a la *Etica Eudemia.* Más tarde, cuando analicemos el curso entero de las ideas de la *Etica,* se hará patente cómo lo último es lo exacto. Una vez más, por consiguiente, reproduce aquí la *Etica Eudemia* al *Protréptico,* lo que prueba que este último es la fuente de que tomó Jámblico no sólo el apotegma de Anaxágoras, sino toda la argumentación del cual es éste una parte.

Es cosa que puede probarse indirectamente. La doctrina de que el arte imita a la naturaleza se encuentra más desarrollada aún en la teoría de Posidonio sobre el origen de la cultura. Lo que era esta teoría lo conocemos en sus líneas generales por la décimanovena epístola de Séneca; Posidonio sostenía que los progresos de la cultura eran descubrimientos filosóficos. Posidonio hizo un gran esfuerzo por difundir en la Antigüedad de posteriores tiempos la doctrina aristotélica de que las artes habían surgido por etapas, primero las necesarias para la vida, luego las de placer y por último la contemplación pura. Se ha sugerido muy plausiblemente que exponía estas ideas en su *Protréptico.*[23] Si la hipótesis es correcta, tenemos aquí otro de los muchos puntos en que se adhirió Posidonio a la doctrina de la obra del mismo nombre de Aristóteles. No nos interesa el particular matiz que le da; lo importante es que el arquetipo aristotélico presta un esencial apoyo a la idea de que la forma en que la expresa Posidonio debía de encontrarse en su *Protréptico.*

La demostración de que el resto de los extractos de Aristóteles hechos por Jámblico (caps. 10—12) son también del *Protréptico* no necesita ser tan larga. El capítulo 10 empieza con la proposición de que el arte es una imitación de la naturaleza,

[23] Ver Gerhäusser, *Der Protreptikos des Poseidonios* (tesis de Heidelberg), Munich, 1912, pp. 18 *ss.*

de la que ya se mostró que procede del *Protréptico*. De ella se deduce que hasta la ciencia política necesita de una fundamentación filosófica, puesto que requiere, más aún que la medicina y demás, partir de la naturaleza en el sentido propio del término, esto es, del verdadero ser. Nada sino el conocimiento de éste puede dar al hombre de estado una visión íntima de las últimas normas (ὅροι) de acuerdo con las cuales debe dirigir su actividad. La política sólo puede llegar a ser un arte exacto llegando a ser de un cabo a otro filosofía. Como se advirtió más arriba (p. 88), este pasaje del ideal de la exactitud en la ciencia pura es una de las partes del *Protréptico* reproducidas en el libro primero de la *Metafísica*. El colorido platónico que tiene en Jámblico, y que está deliberadamente borrado de la *Metafísica*, consuena con el *Protréptico* muy bien, como mostrará en detalle la interpretación filosófica de los fragmentos (pp. 109-111); Hirzel y Diels reconocían que este colorido no constituye razón alguna para atribuir el pasaje al autor neoplatónico de los extractos; las ideas son demasiado originales para ello. Aristóteles señala que sólo cuando se estudie la política a base de principios científicos y se la mire como una disciplina normativa, quedará libre de su presente infecundidad e inestabilidad (observación especialmente pertinente en una obra dirigida a un político práctico). Esta serie de ideas culmina en la prueba de que en definitiva la política es teorética por su carácter. La única base para una política creadora es, no las simples analogías de la experiencia, sino el conocimiento teorético de los primeros principios. Una vez más es aquí el principal propósito de Aristóteles refutar a los simples empíricos, que no conocen nada mejor que las llamadas constituciones modelo (εὐνομίαι) de Esparta y Creta. (Aristóteles parece aludir a Isócrates y a la teoría sofística del estado.) Lo que nos enseña que la discusión crítica de los tres estados ideales (Esparta, Creta, Cartago), que constituye en la actualidad el libro segundo de la *Política*, se remonta por su contenido al período académico de Aristóteles. De este modo obtenemos una visión de una parte muy interesante de sus primeras ideas en política. Con todos sus supuestos platónicos, no podría haberlas escrito ningún otro platónico, en razón de sus preocupaciones predominantemente metodológicas. Ello prueba que el *Protréptico* tomaba directamente en

cuenta los fines políticos de la Academia. El hecho de que el capítulo 10 sea de contenido político se ha supuesto una prueba de que debe proceder de alguna obra puramente política de Aristóteles; pero esto es superficial. Lo decisivo no es el contenido, sino el punto de vista bajo el cual se le presenta; y el punto de vista de este fragmento —la importancia dada al carácter teorético de la política normativa— muestra que pertenece al elogio de la pura "teoría" en el *Protréptico.*

El capítulo undécimo se ocupa con la relación entre la sabiduría (φρόνησις) y el placer. Este tema se ha tenido por inapropiado para un protréptico, fundándose en que no aparece en los posteriores. Pero semejante método de razonar es básicamente desacertado. Lo que era propio de un protréptico dimanante de la escuela de Platón no puede deducirse mecánicamente de los lugares comunes de los protrépticos posteriores de los tiempos imperiales. El método no ha dejado de usarse hasta con demasiado entusiasmo en la investigación literaria, pero jamás podrá tener éxito cuando nos las hayamos con escritores como Platón y Aristóteles, cuya forma es el resultado individual y orgánico de las exigencias de su materia. Es realmente evidente de suyo que la relación entre la sabiduría (φρόνησις) y el placer, tradicional tema de discusión en la Academia, estaba en su lugar en un protréptico que intentaba mostrar que la verdadera felicidad es el conocimiento platónico (φρόνησις). Positivamente no podía probarse la tesis de otra manera. Aristóteles era incapaz de concebir la felicidad sin el placer; era, por tanto, necesario inquirir qué género de placer puede dar la sabiduría. Si había de dejarse bien sentado el ideal de la pura contemplación, había que hacer frente a semejante problema. Se le encuentra discutido ya en la *República,*[24] y luego más acabadamente en el *Filebo.* La *Etica Nicomaquea,* a su vez, en el libro décimo, que muestra que la "vida teorética" es la verdadera felicidad, examina la relación del placer con la actividad perfecta, y también, y más especialmente, la sensación de placer puro que acompaña al conocimiento. Ya hemos mostrado que este trozo del libro décimo depende en parte de su contenido del *Protréptico* y tiene el mis-

[24] Platón, *Rep.*, VI, 506 B.

mo tema. Por consiguiente, el placer de la contemplación era una parte necesaria del asunto principal del *Protréptico,* como se probará una vez más cuando mostremos que la *Etica Eudemia* hace uso del *Protréptico.* Tanto en el *Protréptico* como en la *Etica* se enumeran la sabiduría, el placer y la virtud como los tres posibles géneros de felicidad. En el *Protréptico* culmina la demostración en la prueba de que la vida de pura contemplación aporta la más completa satisfacción a las exigencias de estos tres ideales. En la contemplación se encuentra no sólo el clímax del conocimiento filosófico, sino también la perfección del desarrollo ético del hombre, y la pura felicidad del ininterrumpido gozo espiritual. De la construcción no puede quitarse un solo elemento sin destruir el conjunto. Ello prueba que la primera parte del capítulo duodécimo es también un extracto de la obra de Aristóteles.

No es ciertamente demasiado audaz imaginar que el *Protréptico,* como los ejemplos posteriores de este género de literatura, culminaba en una descripción de la *vita beata.* Tanto su materia como su forma piden semejante composición, de suerte que la inferencia del último y derivado al primero y original está aquí exenta de todo riesgo. ¡Qué no daríamos por poseer ese epílogo, en que Aristóteles se elevaba a las alturas de sus convicciones últimas! Pero sugerir que él es el autor de la conclusión que se encuentra realmente en Jámblico (p. 60, l. 7—p. 61, l. 4), es consentir que el deseo sofoque la reflexión crítica.[25] Entusiastas serán las frases y hasta inspiradas, pero no es el entusiasmo contenido de Aristóteles, quien jamás renuncia al riguroso ritmo de su marcha apodíctica y valora la forma más alto que la más alta inspiración, con frecuencia hasta el punto de que sus argumentos desbordan sensiblemente la última. Los más de los detalles del pasaje de Jámblico podrían, sin embargo, haberse tomado perfectamente del *Protréptico,* y así será en efecto. Tales son lo antinatural de nuestra existencia terrena y corpórea, lo mísero de todo nuestro conocimiento y percepción, el contraste entre nuestra presente e inestable morada y aquel lugar del que venimos y al que pugnamos por volver, y la desproporción entre

[25] Hartlich, *op. cit.*, pp. 254 *ss.*

el esfuerzo requerido para obtener las cosas simplemente necesarias a la vida y el tiempo que somos capaces de dedicar a las únicas cosas valiosas, las cosas eternas. Pero la poco apretada y simplemente asiociativa reunión de estas ideas en una edificante intimación a buscar el otro mundo; la confusión que puede descubrirse en ellas; la unción sacerdotal con que inserta el escritor algunos de los términos rituales de Platón; la presencia de ciertas frases característicamente neoplatónicas, como "el sendero celeste" y "el reino de los dioses", y, por último, la excesiva locuacidad de la conclusión, con su torpeza para llegar a un fin —todas estas cosas delatan retoques de la mano de Jámblico. A continuación siguen extractos de Platón.

III. *La filosofía del* Protréptico

El *Protréptico* no trata un problema único. Su importancia rebasa los límites de la filosofía especializada, pues reside en la universalidad de la cuestión que plantea sobre la conducta en la vida —la cuestión del sentido y la justificación de la filosofía y de su lugar dentro de la totalidad de la vida humana.[26] No es que fuese la filosofía de Platón lo primero que enfrentó a los hombres con esta cuestión; ésta retorna persistentemente en las leyendas sobre Tales, Anaxágoras, Pitágoras y Demócrito. Pero cada nueva generación de verdaderos estudiosos la revive y arguye apasionadamente sobre ella contra la masa de la huma-

[26] Con respecto a la filosofía del *Protréptico* me encuentro en oposición no sólo al ensayo de conciliación de Bernays, sino también al punto de vista expuesto en el *Archiv für Geschichte der Philosophie* (vol. I, p. 493) por Diels, que en aquel tiempo quería eliminar las patentes huellas de platonismo en los fragmentos, explicándolas como simples ornamentos estilísticos. El verdadero estado de la cuestión lo sugirió Hirzel (*Hermes*, vol. X, p. 98). Sin embargo, fué demasiado tímido para oponerse al prejuicio reinante, como hubiera sido lo lógico; y Diels lo redujo al silencio. Desde entonces cambió Diels de ideas sobre el desarrollo intelectual de Aristóteles, como resulta claro de la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, vol. XLVII, p. 201, n. 4. Aquí reconoce que mi *Entstehungsgeschichte der Metaphysik* demuestra que Aristóteles tuvo un período platónico. Pero los escritos exotéricos son en parte anteriores aun a los pasajes más antiguos de los tratados, y su contenido constituye el estudio que precedió al platonismo críticamente revisado de aquellas obras.

nidad; pues en su forma más acabada nunca deja de ser "la vida teorética" un postulado del estudioso nato, que, aun cuando su exactitud se experimenta de nuevo una y otra vez, es probable que no se pueda lograr jamás que parezca justificado al sentido común de la generalidad. La vida teorética pide una fuerte y copiosa fe en el poder del conocimiento para elevar a sus héroes más alto de lo que en otra forma tienen los hombres el privilegio de alcanzar. Partiendo de esta fe, que es totalmente distinta del orgullo intelectual del pedante, está escrito el *Protréptico* de Aristóteles. La experiencia de que esta obra da testimonio no es la de ningún idilio vulgar de intelectual, sino la beatitud del hombre que aprendió a ver el mundo a través de los ojos de Platón. La obra viene a ser así un manifiesto en favor de la vida platónica y de la filosofía platónica como el medio para alcanzarla. Para nosotros tiene la ventaja de ser la confesión que esperábamos saliera de la propia boca de Aristóteles.

No es un accidente que un miembro de la joven generación de académicos emprendiese la justificación del ideal de la vida intelectual ante el mundo externo. Aquella generación había padecido el viejo conflicto entre la teoría y la práctica con renovada violencia. El propio Platón no negó jamás, ni siquiera en sus períodos más teoréticos, que había sido el discípulo de Sócrates, quien hace sus penosas preguntas a sus congéneres sobre el conflicto de la conciencia y de las necesidades de la vida. La filosofía de Platón tenía igualmente sus raíces en las necesidades del día y de la vida práctica; sólo su culminación, la aprehensión de las Formas, penetra en la región del puro conocimiento teorético. En sus manos se torna la exigencia socrática de que conozcamos la naturaleza de la virtud una doctrina de la primacía del intelecto creador que contempla al ser puro y reorganiza consecuentemente la vida. Platón discute el derecho de cualquier otro género de vida a este puesto. Ello no es un intento de probar al práctico incorregible que ciertas "dotes" para la teoría tienen alguna justificación para coexistir con otras actividades, ya que no causan ningún daño; es la audaz fe en que nada sino el conocimiento de la verdad más alta puede ser la base de una vida merecedora de su nombre. Platón jamás cedió en este punto, ni siquiera cuando abandonó los esfuerzos por reformar la realidad

y se consagró exclusivamente a la investigación; pero la joven generación se vió obligada a hacerse de nuevo la pregunta, justo porque no había experimentado jamás nada sino la vida teorética; y había de encontrar el valor de esta vida en el hombre interior, en la pura beatitud de la contemplación y en la unión del intelecto con lo eterno. Así, el ideal platónico, originalmente henchido de celo reformador, tomó un giro contemplativo y religioso.

Este exuberante ideal de contemplación sólo puede justificarse por medio de una concepción que implique la identidad del conocimiento teorético y la conducta práctica. Tal concepto es el de *phrónesis*.[27] La *phrónesis* es central en el *Protréptico*, que se ocupa de la posibilidad, el objeto, el uso, el desarrollo y la felicidad del conocimiento teorético. Puede interpretársela como la aprehensión creadora de la bondad pura por medio de la íntima intuición del alma, y al mismo tiempo como una aprehensión del ser puro, y también como la derivación de la actividad valiosa y del conocimiento verdadero de uno y el mismo fundamental poder del espíritu. La *phrónesis* es una de las "ideas innatas" del alma griega. Pasó por un largo desarrollo, pero ningún período la llevó más cerca de su plenitud que el que va de Sócrates a Aristóteles. En el *Protréptico* su significación es puramente platónica. Durante largo tiempo había estado dividida en dos sistemas, uno predominantemente práctico y económico, el otro moral y religioso. Esta división la hizo apta para ser el punto de cristalización del pensamiento de Sócrates. Luego la recogió Platón, quien subrayó fuertemente el elemento de conocimiento intelectual que había en ella, y examinó la naturaleza especial de este "conocimiento". Entonces se dió a sí misma por objeto la Forma o arquetipo, convirtiéndose en la intuición intelectual del bien y de la belleza en sí. La Forma se presentó por primera vez a Platón en conexión con los problemas de Sócrates, es decir, en la esfera ética; pero como ensanchó su imperio hasta convertirse finalmente en el principio general de todo ser, la

27 [Nota del traductor [inglés]. La palabra φρόνησις se traduce habitualmente por "sabiduría" en Platón. En la *Etica Nicomaquea*, de Aristóteles W. D. Ross la traduce por "sabiduría práctica". A veces la mejor traducción es "prudencia". El verbo correspondiente significa "pensar en".]

phrónesis recibió cada vez más contenido. Se tornó la ciencia eleática del ser. Se tornó el *Nus* anaxagórico. En una palabra, se tornó razón teorética pura, lo contrario de lo que había sido en la esfera práctica de Sócrates. En este punto dividió Platón su sistema en dialéctica, ética y física. Desde entonces hubo varias *phronéseis*. Frecuentemente no significaba el término más que "ciencia especial"; gimnástica y medicina y cualesquiera disciplinas eran *phronéseis*. Este desarrollo sólo puede entenderse por medio del de la filosofía de Platón en conjunto y su final división en tres filosofías. Al mismo tiempo se inició un desarrollo en la teoría de los primeros principios, en el curso del cual se volvió la Forma matemática, para terminar en una teología y en una monadología. En el *Protréptico* tiene la *phrónesis* casi exclusivamente esta significación. Es *Nus*, especulación metafísica, aquello que es realmente divino en nosotros, un poder totalmente distinto de las demás facultades del alma, como lo es en el *Timeo* y en el *Filebo*, en las *Leyes* y en el *Epinomis*.

Mientras el *Protréptico* entiende la *phrónesis* en el pleno sentido platónico, como equivalente del conocimiento filosófico en cuanto tal, cuando llegamos a la *Metafísica* nos encontramos con que ha desaparecido el concepto. También la *Etica Nicomaquea* ofrece un cuadro completamente distinto. En esta obra está rechazada definitivamente la *phrónesis* del *Protréptico*. En el libro sexto se dedica considerable espacio a la cuestión del puesto de la *phrónesis* entre las facultades intelectuales. Doquiera se lee entre líneas una intención polémica. Aristóteles reduce el término a su significación en el lenguaje usual, esto es, al sentido que tenía antes de Platón. Le despoja de todo su alcance teorético y diferencia tajantemente su esfera de la *sophia* y del *Nus*.[28] En el lenguaje vulgar es una facultad práctica que se ocupa en dos cosas, la elección de lo éticamente deseable y el prudente descubrimiento de lo ventajoso para uno mismo. Tal es la terminología posterior de Aristóteles. Se halla a la máxima distancia de la posición tomada en su primer período cuando concede la

[28] *Et. Nic.*, VI, 5 *ss.* El sentido del lenguaje usual se subraya en 1140ª 25 y 29; ᵇ 8, 10 y 11; y 1141ª 25, 27 y ᵇ 5. [Nota del traductor [inglés]. Σοφία es algo prácticamente idéntico a "sabiduría".]

phrónesis a los animales.[29] En relación a la ética significa ahora una disposición habitual del espíritu a deliberar prácticamente sobre cuanto concierne al bien y al mal humanos[30] (ἕξις πρακτική). Aristóteles insiste en que no es especulación, sino deliberación; en que no se refiere a lo universal, sino a los fluctuantes detalles de la vida; y en que, por consiguiente, no tiene por objeto las cosas más altas y más valiosas del universo, y de hecho no es en absoluto una ciencia.[31] Todo esto se reduce a la pública retractación de las ideas platónicas del *Protréptico*. Mientras que allí describía Aristóteles la metafísica como "la *phrónesis* del género de verdad que habían instaurado Anaxágoras y Parménides y sus seguidores", aquí declara expresamente que personas como Anaxágoras y Parménides no se llaman *phrónimoi,* sino *sophói,* justamente porque indagando las leyes eternas del universo, no buscan su propio provecho.[32]

Bajo este cambio de terminología yace un cambio en los principios fundamentales de la metafísica y la ética de Aristóteles. Para Sócrates significaba la *phrónesis* el poder ético de la razón, sentido modelado sobre el lenguaje ordinario al que Aristóteles devuelve sus derechos en la *Etica Nicomaquea.* Platón analizó la naturaleza de esta comprensión ética más exactamente, derivándola de la contemplación de las Normas eternas y en última instancia del Bien. Esto la cambió en la aprehensión científica de objetos independientes; pero Platón no carecía de justificación para conservar el nombre de *phrónesis,* en cuanto que el conocimiento del verdadero ser era de hecho un conocimiento de las puras Normas por respecto a las cuales debe ordenar el hombre su vida. En la contemplación de las Formas se amalgaman el ser y el valor, el conocimiento y la acción. Cuando se abandonó la teoría de las Formas, se separaron el ser y el valor, y la dialéctica perdió por ende su significación directa para la vida humana, que era para Platón un rasgo esencial de ella. La distinción entre metafísica y ética se hizo mucho más tajante que antes.[33] A quien mira hacia atrás desde este punto

29 *Et. Nic.,* VI, 7, 1141ª 27.

30 *Et. Nic.,* VI, 5, 1140ᵇ 4 y 20.

31 *Et. Nic.,* VI, 8, 1141ᵇ 9 y 14; 1141ª 21 y 33 *ss.;* 1142ª 24.

32 Frg. 52 (p. 59, l. 3, en Rose). *Et. Nic.,* VI, 7, 1141ᵇ 3–5.

33 Esto es cierto de todos los valores específicamente humanos, pero no

de vista le parece Platón un "intelectualista", por basar la acción ética exclusivamente en el conocimiento del ser. Aristóteles trazó una línea entre la una y el otro. Descubrió las raíces psicológicas de la acción y la valoración moral en el carácter (ἦθος), y desde entonces el examen del ἦθος ocupó el primer término en lo que se vino a llamar pensamiento *ético,* y suprimió la *phrónesis* trascendental. El resultado fué la fecunda distinción entre razón teorética y razón práctica, que hasta entonces habían estado confundidas en la *phrónesis.*

De este esbozo del desarrollo histórico se sigue necesariamente que en el *Protréptico* se basaba Aristóteles en una metafísica diferente. Fué el abandono de la teoría de las Ideas lo que le llevó a romper con la doctrina de la primacía de la *phrónesis* de Platón y con su deducción exclusivamente teorética de la vida ética. Por consiguiente, el *Protréptico,* que está aún completamente dominado por el concepto de la *phrónesis* en el viejo sentido, debía de estar basado en la metafísica ética de Platón, esto es, en la unidad del ser y el valor. Todas sus partes esenciales son de hecho platónicas, no sólo por el lenguaje, sino también por el contenido. En ninguna otra parte aprueba Aristóteles la división académica de la filosofía en diálectica, física y ética (excepto en los *Tópicos,* pero aquí es simplemente mencionada al pasar y los *Tópicos* son, cabe presumir, uno de sus primeros esfuerzos).[34] Es más, no hay hasta aquí huella alguna de lo que

del valor o bien absoluto. Aristóteles creía tanto como Platón que el ser y el valor en sentido absoluto coinciden en el concepto de Dios. En este respecto siguió siendo un platónico hasta el día de su muerte. El más alto ser es asimismo el más alto bien. En el punto en que está a mayor distancia de las cosas humanas la metafísica penetra en la ética, y la ética en la metafísica. La perspectiva, sin embargo, ha cambiado completamente. Sólo a larga distancia aparece el polo inmóvil, como un último faro sobre el horizonte de la existencia. La relación de la metafísica con las acciones particulares es demasiado débil para que se la llame *phrónesis.*

[34] En el frg. 52 (p. 60, l. 17, en Rose), en el curso de una demostración de que podemos llegar a un verdadero conocimiento, distingue Aristóteles claramente el conocimiento *1)* "de lo justo y lo benéfico", *2)* de "la naturaleza" y *3)* "del resto de la verdad". Aristóteles no posee aún una expresión para denominar la "filosofía primera" (cf. p. 59, ll. 1–4, en Rose, donde el concepto de la misma está de nuevo ligado al conocimiento de lo justo y lo injusto y al conocimiento de la naturaleza, y de nuevo expresado por medio

encontramos en la *Etica,* la cimentación de la doctrina de la virtud por medio del análisis psicológico; en lugar de esto tenemos la doctrina arquitectónica de las cuatro virtudes de Platón.[35] Lo decisivo es, sin embargo, lo que el *Protréptico* dice sobre el método de la ética y la política.

Los adversarios de la filosofía son presentados describiendo la ética de acuerdo con la idea de ella que tenía Platón, como si lo exacto de esta idea fuese evidente de suyo. Es una ciencia de lo justo y lo injusto, de lo bueno y lo malo, semejante a la geometría y a las ciencias emparentadas con ésta.[36] Aristóteles llama aquí la atención sobre un punto que había suscitado evidentemente severas críticas, la idea de que la ética es una ciencia exacta. En otro lugar describe la política (que considera inseparable de la ética) como una ciencia que busca normas absolutas (ὅροι). A la política filosófica opone las "artes", que se sirven de un conocimiento simplemente de segunda mano. Ordinariamente, cuenta Aristóteles la política empírica como una de ellas, por estar sus decisiones basadas tan sólo en las analogías de la experiencia, y ser por ende incapaz de dar nacimiento jamás a una acción creadora. La política filosófica tiene por objeto "lo exacto en sí". Es una ciencia puramente teorética.[37]

Este ideal de exactitud matemática es opuesto a cuanto enseña Aristóteles en su *Etica* y *Política* sobre el método de estos estudios. En la *Etica Nicomaquea* se opone explícitamente a los que piden un método exacto, como incompatible con la naturaleza de la materia. En este respecto equipara la ética y la política

de una perífrasis). En todo caso, el término "dialéctica" de Platón no le parece ser bastante característico; no alcanza a distinguir la ontología de la ética y la política, ni encierra referencia alguna a un objeto. Por esta última razón lo limita Aristóteles a la lógica formal, que carece de todo objeto. En armonía con la división tripartita de la filosofía está la prueba *1)* sobre la sustancia (p. 60, l. 21—p. 61, l. 1, en Rose), *2)* sobre las virtudes del alma (p. 61, ll. 2—8, en Rose) y *3)* sobre la naturaleza (p. 61, ll. 8—17, en Rose). En los *Tóp.,* I, 14, 105 b 20 *ss.,* distingue Aristóteles entre premisas éticas, físicas y lógicas; aquí de nuevo se evita "dialécticas"; cf. Jenócrates, frg. 1 (Heinze).

35 Sobre las cuatro virtudes platónicas ver frg. 52 (p. 62, l. 1, en Rose) y frg. 58 (p. 68, ll. 6—9).

36 Frg. 52 (p. 58, l. 23, en Rose).

37 Jámbl., *Protr.,* p. 55, ll. 1 y 6 *ss.,* en Pistelli.

a la retórica más bien que a la matemática.[38] Las proposiciones de ambos estudios son simplemente típicas, nunca universales; sus inferencias tienen en el mejor de los casos el valor de una regla general, pero no sin excepción. Contra el ideal metodológico que había sostenido en el *Protréptico* replica Aristóteles aquí que cuanto más generales son las proposiciones éticas, tanto más vacías e ineficaces son también.[39] Virtualmente, cada palabra sobre esta materia contenida en la *Etica Nicomaquea* está escrita con una intención polémica, y debemos aprender a leerlas teniéndolo presente así. En el *Protréptico* se decía que el político filósofo se distinguía del vulgo de los políticos por la exactitud de su conocimiento de las normas; el primero contempla las cosas en sí mismas y no queda contento con sus abigarradas reproducciones en la realidad empírica. Hay una deliberada reminiscencia de este pasaje, casi con las mismas palabras, en la *Etica Nicomaquea,* pero aquí está la idea vuelta en la exactamente contraria. Leemos que se debe distinguir entre la manera de medir un ángulo recto que tiene un geómetra y la que tiene un carpintero (esto es, un empírico). El primero contempla la verdad misma; el último penetra en la naturaleza de la rectangularidad sólo hasta donde le es necesario para sus propósitos prácticos. ¡Y es con el último, no con el geómetra, con quien Aristóteles compara la ciencia ética o política! El ideal de Platón, de una ética que procediese *more geometrico,* está rechazado aquí con toda energía, mientras que en el *Protréptico* conserva todavía un imperio no discutido; [40] y cuando Aristóteles insiste aquí en que para el político, y hasta para el estudiante que asiste a lecciones

[38] *Et. Nic.*, I, 1, 1094b 11—27; I, 13, 1102a 23.

[39] *Et. Nic.*, II, 7, 1107a 29.

[40] *Et. Nic.*, I, 7, 1098a 26: "Y también debemos recordar lo que se dijo antes, y no buscar precisión en todas las cosas igualmente, sino en cada clase de cosas aquella precisión que armoniza con la materia, y no más que la que sea propia de la indagación. Pues un carpintero y un geómetra estudian el ángulo recto de diferente manera; el primero lo hace en la medida que el ángulo recto es útil para su trabajo, mientras que el último indaga lo que es o qué clase de cosa es, pues es un contemplador de la verdad. Debemos, pues, obrar de la misma manera también en todas las demás materias, de suerte que no quede nuestra principal tarea subordinada a las cuestiones menores." Cf. Jámbl., *Protr.*, p. 55, ll. 1—14, en Pistelli.

de ética, es la experiencia práctica mucho más importante que la erudición teorética, también esto es polémica contra su propio y primer punto de vista platónico.[41] De origen tardío es de nuevo la declaración de que la filosofía no es necesaria para un rey, sino más bien un obstáculo; el rey debe, sin embargo, dar oído a los consejeros verdaderamente filosóficos. Esto parece provenir de una obra dirigida a Alejandro y referirse a una situación especial que puede datarse durante la expedición de Asia.[42] Entre los días de la epístola a Temisón, que invitaba a éste a practicar una política teorética basada en las Formas, y los días en que Aristóteles escribió este consejo, había ocurrido un cambio en lo fundamental de su pensamiento.

El ideal de la ética geométrica sólo podía haberse concebido sobre la última teoría de las Ideas. Para Platón era el conocimiento medición. Por una ciencia exacta entendía aquella que mide cosas de acuerdo con una medida absoluta y completamente determinada. De donde el que lo indeterminado (ἄπειρον), lo múltiple del mundo sensible, no sea objeto jamás de pura ciencia. El *Filebo* muestra cómo en su senectud trataba Platón de hacer de la ética una ciencia exacta, según el modelo matemático, por medio de los principios de límite (πέρας) y de medida (μέτρον). En dicho diálogo reaparece constantemente la idea de medición; es el signo del estadio matemático de la teoría de las Ideas. Puesto que todo lo que es bueno es mensurable y determinado, mientras que todo lo que es malo es inmensurable e indeterminado, así en el cosmos como en el alma, la política y la ética últimas de Platón no son realmente nada más que una ciencia teorética de la medida y la norma. En el segundo libro de su perdido *Político* escribía Aristóteles: "el bien es la medida más exacta".[43] El platónico Siriano cita estas palabras en contra de su autor, y concluye de ellas que Aristóteles había entendido la doctrina de Platón mejor en otros tiempos. Aristóteles pensaba exactamente la misma cosa en el *Protréptico,* cuando pedía exactitud y describía la política como una ciencia de puras nor-

41 *Et. Nic.*, X, 10, 1181a y 10; I, 13, 1102a 19 *ss.* 42 Frg. 647.

43 Frg. 79. Las observaciones de Siriano sobre esta afirmación, que no reproduce Rose, son importantes por mostrar que era plenamente consciente de la contradicción entre ella y la idea posterior de Aristóteles.

mas. Esta es la filosofía del *Filebo,* que da el primer lugar en la tabla de los bienes a la medida (μέτρον), el segundo a lo mensurable (σύμμετρον), y el tercero a la razón que aprehende la medida *(phrónesis).*[44] En la *República* era la Forma del Bien el fundamento del ser y de la cognoscibilidad del mundo real entero. Según el *Filebo* y el *Político* de Aristóteles, es la razón de ello el ser la medida más alta y universal, la unidad absoluta que hace el mundo de las Formas determinado, "simétrico" y por ende real, bueno y cognóscible. Todo lo que es indeterminado queda excluído de ella. No necesitamos indagar aquí qué parte de la idea posterior de Platón, de que las Formas son números, debe jugar en esta doctrina. Aristóteles menciona frecuentemente la idea en el *Protréptico.* Su ética posterior es una deliberada oposición a la idea defendida allí y en el *Político;* según esta ética posterior no hay normas universales, ni medida alguna, excepto la medida individualmente viva de la persona ética autónoma, y la *phrónesis* no se refiere a lo universal, sino a lo particular.[45]

[44] *Fil.,* 66 A.

[45] "El hombre bueno juzga de cada clase de cosas rectamente y en cada una se le hace patente la verdad... Y quizás *el hombre bueno* difiere de los demás principalmente por ver la verdad en cada clase de cosas, *siendo por decirlo así una norma y medida de ellas", Et. Nic.,* III, 6, 1113a 29 *ss.* "El hombre educado y refinado, por consiguiente, *siendo, digámoslo así, una ley para sí mismo",* IV, 14, 1128a 31. "Si la virtud y el hombre bueno como tal son la medida de cada cosa, aquéllos serán también placeres que le parezcan serlo y aquellas cosas placenteras que él goce", X, 5, 1176a 18. Digamos de paso que estas notables afirmaciones prueban una vez más, sólo con que las miremos a la luz del *Protréptico,* que las investigaciones éticas de Aristóteles estaban en su origen enteramente dominadas por el problema platónico de la mensurabilidad y la medida de los fenómenos morales; el cambio consiste simplemente en rechazar las normas universales y no reconocer más medida que la conciencia autónoma de la persona éticamente educada ("el hombre bueno"), medida que no puede reclamar ninguna "exactitud" en el sentido epistemológico. Así Aristóteles remite a cada hombre a sí mismo, y reconoce la inagotable variedad de las condiciones de la acción moral individual, sin minar la inviolabilidad de la norma interna. El famoso concepto de la virtud como un medio entre exceso y defecto está tratado también como un problema de medición de cantidades continuas (II, 5, 1106a 26); y es esta manera de tratarlo lo que da sentido al método empleado, hecho que es por lo gene-

"El bien es la medida más exacta" significa exactamente lo mismo que el apotegma de Platón en las *Leyes*, "Dios es la medida de todas las cosas". Este ataque directo a la afirmación de Protágoras, de que el hombre es la medida de todas las cosas, tendía a poner a la norma absoluta en el trono del universo.[46] Dios es el bien en sí, la pura mónada, la medida de las medidas. Así, la política y la ética se tornan teología y ocupan su puesto a la cabeza de la filosofía teorética; lo que es y lo que debe ser son idénticos en su sentido absoluto; y la acción humana se realiza en referencia inmediata al más alto valor y sentido del mundo. De acuerdo con sus propios principios niega la *Etica Nicomaquea* que la política ocupe esta posición directiva; la política no puede ser la más alta sabiduría en mayor medida de aquella en que los fines de la vida humana pueden aspirar al bien supremo, avizorado solamente por el sabio en su intuición de la divinidad.[47]

La idea del *Filebo*, de que la filosofía debe convertirse en una ciencia exacta y matemática[48] no influyó en el *Protréptico* simplemente con respecto a la naturaleza de la ética y la política. Es también la oculta razón de lo que allí se dice de la relación entre la ciencia empírica y pura. La última doctrina de Platón tomó de la matemática no sólo el concepto de medida y el ideal de la exactitud, sino también el problema de trazar la línea entre la ciencia pura y aplicada. En el *Protréptico* se presenta a los adversarios de la pura filosofía y de la ciencia como juntando la geometría y la agrimensura, la teoría de la armonía y la música, la astronomía y el conocimiento del cielo y del tiempo que tiene el marino, a fin de probar que la teoría es realmente una rémora en todos los sectores de la actividad práctica, porque desvía al estudioso de adquirir práctica y llega con frecuencia a menoscabar la seguridad de su instinto natural.[49] Nos gustaría saber

ial completamente mal entendido, debido a que todo el mundo ignora las realidades históricas de que surgió el problema de Aristóteles.

[46] Platón, *Leyes*, IV, 716 C: "Dios debe ser para nosotros la medida de todas las cosas, y no el hombre, como dicen comúnmente."

[47] *Et. Nic.*, VI, 7, 1141a 20 *ss.*

[48] Sobre la exactitud (ἀκρίβεια) como la señal del carácter científico de una disciplina ver *Fil.*, 56 B—C, 57 C—E, 58 C, 59 A, 59 D, etc.

[49] Frg. 52 (p. 59, ll. 18 *ss.*, en Rose).

cómo replicaba Aristóteles a estas críticas, pero por desgracia se ha perdido su respuesta. La idea de juntar pares de ciencias puras y empíricas no la habían inventado sus adversarios; se había servido primero de ella Platón. El *Filebo* distingue una aritmética de los filósofos de la aritmética del vulgo;[50] es ciencia en mayor o menor grado según que las unidades con que opera son iguales o desiguales. Análogamente hay dos "artes" de calcular y dos de medir; de hecho, hay varias "artes" donde existe una pareja semejante de gemelos, sin que se les distinga por el nombre.[51] Aquellas en las que se ocupan los verdaderos filósofos son incomparablemente superiores a las demás, debido a su exactitud y verdad en materia de número y medida. Cabe presumir que la respuesta de Aristóteles a los empiristas fuera similar a la de Platón en el *Filebo:* no importa qué "arte" sea más útil ni cuál de mayor aplicación, sino cuál apunta al mayor rigor, claridad y verdad. "Una pequeña mancha de blanco puro es más blanca y más bella y más verdadera que una gran extensión de blanco mezclado de otro color", y el amante de los colores puros preferirá, por tanto, la primera incondicionalmente.[52] Esta idea de que el conocimiento debe convertirse en exacto, aun cuando por ello se torne inútil, es también la convicción del *Protréptico.* Surge la actitud artística frente a la matemática que es característica de la última teoría de las Ideas de Platón; y sin esta sensibilidad artística para el método es Aristóteles incomprensible.

El *Protréptico* da una clara expresión no sólo a las consecuencias de la teoría de las Formas, sino también a su contenido real.[53] Exactamente como en las artes y técnicas los mejores útiles con que el hombre mide y comprueba lo recto o lo liso de las cosas perceptibles están copiados de la naturaleza, así también tiene el político, según Aristóteles, normas definidas (ὅροι) que recibe "de la naturaleza *misma* y de la verdad", y por respeto a las cuales juzga lo que es justo, noble, bueno y prove-

50 *Fil.*, 56 D.

51 *Fil.*, 57 D. Cf. *Epin.*, 990 A, donde se pone en contraste al astrónomo matemático con el empírico y el hombre que conoce el tiempo.

52 *Fil.*, 53 A.

53 Jámbl., *Protr.*, p. 54, l. 22—p. 55, l. 14 (no lo incluye Rose).

choso. Exactamente como los útiles tomados de la naturaleza son superiores a todos los demás, así es la mejor ley la que más concuerda con la naturaleza. Es imposible, sin embargo, conocer esta ley sin aprender primero a conocer el ser y la verdad por medio de la filosofía. Ni los útiles de las otras artes, ni sus más rigurosos cálculos se derivan directamente de los más altos principios (οὐκ ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων); proceden de fuentes de segunda mano, tercera, o más lejana todavía, y sus reglas son el fruto de la simple experiencia. Tan sólo la imitación (μίμησις) del filósofo se ejerce directamente sobre lo exacto *en sí* (ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν); pues el filósofo es un contemplador de las cosas en sí y no de imitaciones (αὐτῶν γάρ ἐστι θεατής, ἀλλ' οὐ μιμημάτων).

Tanto el lenguaje como el contenido filosófico de este pasaje son Platón puro, hecho que ya se había notado en los días en que era inconcebible la idea de que Aristóteles había tenido un período platónico.[54]

Mientras se lo consideró aisladamente, pudo parecer una explicación suficiente decir que era una imitación del estilo de Platón, y que la propia opinión del discípulo yacía discreta y cautelosamente oculta bajo esta imitación; pero el sentido de estas palabras sólo puede entenderse efectivamente dentro de su conexión orgánica con la filosofía del *Protréptico,* y esta última requiere la metafísica dualista de las Formas como la base teorética de las doctrinas antes expuestas sobre los valores. Las "primeras cosas" de que aquí se habla no son las mismas que las de la *Metafísica* y los *Analíticos* de Aristóteles. Verdad es que en la *Metafísica* leemos exactamente como aquí que el filósofo aprehende los más altos principios, las cosas que son más universales (πρῶτα);[55] y hemos mostrado que sus dos primeros capítulos están en estrecha dependencia del *Protréptico* de

[54] En *Hermes,* x, 99, comparaba Hirzel justamente este fragmento, donde se llama al gobernante y al político al estudio de la filosofía, con la petición platónica de que los reyes filosofen o sólo los filósofos sean reyes. Hirzel dice también que el capítulo X de Jámblico no pertenece al *Protréptico,* sino a algún escrito puramente político del primer período de Aristóteles; pero ya hemos mostrado cómo esto es un error.

[55] *Metaf.,* A 2, 982ª 25.

un cabo a otro; pero esto se limita a hacer más significativo el hecho de que Aristóteles evita aquí deliberadamente la expresión platónica "las primeras cosas en sí" (αὐτὰ τὰ πρῶτα), eliminando el "en sí" (αὐτά), es decir, eliminando justamente aquel término que hace de la expresión "primeras cosas" en el *Protréptico* una reliquia de terminología específicamente platónica. Pero prescindiendo aún de esto, la expresión "primeras cosas" no puede aludir aquí al universal abstracto en el sentido posterior de Aristóteles, porque lo universal abstracto no se pone en contraste con "imitaciones" (μιμήματα) de ninguna especie. "Imitaciones" es de nuevo un término específicamente platónico, que no puede usarse con sentido independientemente de la doctrina de que las Formas son arquetipos (παραδείγματα) de que participan las cosas sensibles. Suponer que un lógico tan agudo y un estilista como Aristóteles pudiera emplear "imitación" simplemente en el sentido atrofiado de "cosas perceptibles" es sencillamente imposible.[56]

[56] La expresión "imitación" tiende a subrayar la mayor realidad del arquetipo. Por ende no puede seguir usándose desde el instante en que cesan las Formas de ser sustancias para volverse simplemente los más altos universales. Menos posible sería aún decir que bajo el punto de vista de Aristóteles son las cosas particulares de la naturaleza visible, compuestas de materia y forma, "imitaciones" de las entelequias o formas que son activas en ellas. "Imitaciones" presupone la trascendencia platónica, la "separación" del arquetipo y la copia. La cuestión la resuelve el hecho de que Aristóteles sigue usando el término técnico de Platón cuando critica las Formas en sus obras posteriores; con frecuencia las llama simplemente "en sís" (αὐτά), sin otros términos acompañantes, exactamente como hace aquí cuando dice "pues es un contemplador de *en sís* y no de *imitaciones* (αὐτῶν γάρ ἐστι θεατής, ἀλλ' οὐ μιμημάτων, Jámbl., p. 55, l. 13). Aquí el pronombre no se refiere a nada que vaya antes; está usado absolutamente. Esta manera de escribir no es clara a menos que se ponga en contraste las Formas con los correspondientes fenómenos sensibles o copias, y de aquí que sólo la encontremos cuando es así. Cf. *Metaf.*, 991^a 5, "en sí y en lo particular" (ἐπί τ'αὐτῆς καὶ τῆς τινός); ^{a} 30, "no sólo de las cosas sensibles, sino también de las en sí" (οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν...ἀλλὰ καὶ αὐτῶν); ^{b} 30, "entre las cosas de aquí y las en sí" (μεταξὺ τῶν δεῦρό τ' ἔσται καὶ αὐτῶν); 997^b 14, "además de las en sí y las sensibles" (παρ' αὐτὰς καὶ τὰς αἰσθητάς); ^{b} 24, "entre las en sí y las perecederas" (μεταξὺ αὐτῶν τε καὶ τῶν φθαρτῶν). Este peculiar uso de la terminología de Platón ha escapado evidentemente a la atención de los investigadores.

Semejante medio de salir de las dificultades que embarazan toda interpretación aristotélica del pasaje sería desesperado, y aún hay otro hecho que lo hace imposible. Las mentadas expresiones platónicas se equiparan con la frase "la naturaleza en sí y la verdad". Ahora bien, éste no puede ser el concepto aristotélico de naturaleza. En primer lugar no resultaría justificada la adición del "en sí". En segundo término, ésta naturaleza es la fuente de normas absolutas y exactas para la política y la ética, lo que no es de Aristóteles.[57] Por último, Aristóteles no podía decir que el filósofo que investiga la naturaleza investiga "las primeras cosas en sí", mientras que las demás artes, cuyos instrumentos y reglas se obtienen igualmente de la naturaleza visible, tan sólo se ocupan con copias de segunda mano, tercera o más lejana todavía; pues si uno y otras tienen por objeto de su imitación la naturaleza en el mismo sentido, ¿qué es lo que distingue la filosofía de las demás artes en este respecto?

Esta comparación entre la filosofía, que contempla las cosas en sí, y las artes, que se limitan a imitar copias de copias, nos lleva un poco más lejos. Procede de la exposición de la teoría de las Formas en el libro décimo de la *República*.[58] El *tertium comparationis* es el hecho de que unas y otras tienen su arquetipo en algo objetivo y externo a ellas, en lo que leen, por decirlo así, la ley de su objeto. Para las artes y técnicas es el arquetipo la naturaleza perceptible. Para los filósofos es la naturaleza misma, que sólo puede aprehenderse por medio del pensamiento puro. Esta naturaleza es el ser real y puede describirse, por tanto, como "las primeras cosas en sí" (αὐτὰ τὰ πρῶτα). [59] Se sigue que estas "primeras cosas" no pueden ser en modo alguno los

[57] El *Político* de Platón, 297 C y 300 C *ss.*, es el origen de la aplicación de los términos "imitación" y "copias de la verdad" a una política que procede según modelos terrenos y de acuerdo con leyes y constituciones escritas, pero no es creadora por no estar basada en la norma eterna. En dicho diálogo se encuentra frecuentemente, como también la comparación del verdadero político con un timonel (cf. 297 E). El problema mismo viene también del propio lugar. En 308 C se llama a la política ideal de Platón "la forma verdadera y natural de la política".

[58] Platón, *Rep.*, X, 599 A, 600 E, 602 C, 603 A, 605 B.

[59] Platón, *Parm.*, 132 D: "Las Ideas son, por decirlo así, modelos fijados en la naturaleza." La ecuación de naturaleza, ser y verdad es platónica.

más altos universales, porque mientras que su identificación con "la naturaleza en sí" les da una realidad objetiva, Aristóteles negó en su madurez que los universales poseyeran tal realidad. La única inferencia posible de estos hechos es la de que en este pasaje se consideran aún los más altos universales y las cosas más "exactas" como idénticos con lo esencialmente real —y esto sólo es cierto de la Idea platónica.

Sólo de la Idea se podía decir que es la naturaleza misma, la divina, la constante, la perdurable y eterna, de cuya vista vive el político filosófico y a la cual amarra su nave como un buen timonel.[60]

La principal función de las Formas en el *Protréptico* es servir de apoyo a su teoría del conocimiento suministrando un objeto exacto al conocimiento puro, y en segundo término suministrar normas éticas. Esta es la dirección en que el desarrollo intelectual de Platón acabó por llevar a éste, y Aristóteles le sigue. Ello conduce a dar mucho mayor importancia al método y a la supresión tácita, si no a la negación expresa, del carácter existencial de las Formas. La prueba misma de que poseen en efecto una existencia real se hace ahora descansar principalmente en las exigencias y los supuestos del conocimiento conceptual. Si los únicos objetos reales fuesen los fenómenos sensibles, el pensamiento conceptual, que es el único exacto, no tendría objeto real; y en este caso no habría conocimiento en absoluto, de acuerdo con la manera de ver de la época. La idea de que el conocimiento puro es exacto viene a ser realmente así el punto cardinal del pensamiento de Platón en su último período. La Forma es el objeto puro revelado por el pensamiento exacto. Este era uno de los principales argumentos de la Academia. Aristóteles lo reproducía en su obra perdida *De las Formas,* y Alejandro de Afrodisias nos lo conservó tomándolo de ella.[61] El argumento explica por qué el *Protréptico* llama a las Formas "lo exacto en sí". Incluso reaparece el término técnico usado en la prueba académica, a saber, "lo absolutamente determinado" (τὰ ὡρισμένα).[62] En posteriores

60 Jámbl., *Protr.*, p. 55, ll. 21 *ss.*

61 Frg. 187.

62 Frg. 52 (p. 60, l. 21, en Rose). Cf. *De las Formas,* frg. 187 (p. 149, l. 22, en Rose).

días fué uno de los más difíciles problemas de Aristóteles el decidir si podemos tener un conocimiento científico de lo suprasensible; si no existen las Formas de Platón, no está claro cómo puedan captarse por medio de conceptos generales las esencias de las cosas. El *Protréptico,* por otra parte, arguye con notable precisión, y evidentemente partiendo de supuestos por completo distintos, que es posible tener una ciencia de lo justo y lo bueno, de la naturaleza y del "resto de la verdad" (esto es, lo "realmente real", ὄντως ὄν). Para su autor, lo que es primero en el orden del ser coincide con lo que es más cognoscible; y esto último, llamado también lo determinado y lo ordenado, coincide con el bien y la causa.[63] Es verdad que expresiones como "anterior por naturaleza" y "anterior por respecto a nosotros", y "primeras cosas" en el sentido de "razones últimas", se encuentran por doquiera también en la filosofía de Aristóteles. Pero no cabe duda de que surgieron originalmente de los argumentos de Platón en favor de las Formas. Consuenan perfectamente con ellos y deben de haberse inventado primeramente para ellos. Su sentido sólo es claro mientras se les aplica a una realidad trascendental como aquella en que creía Platón, tornándose ambiguos cuando se les refiere a la esencia inmanente. De aquí que Aristóteles se vea obligado a matizar su sentir añadiendo determinaciones (tales como "por naturaleza" y "por respecto a nosotros"). No pueden usarse absolutamente, como en el *Protréptico,* a menos que la verdad, el ser y el valor coincidan en el más perfecto objeto de conocimiento (como lo hacen en la teoría de las Formas). La amalgama de ética y ontología, que también se encuentra en el argumento, sólo es explicable a base del supuesto de que las palabras "anterior" y "bien" se refieren a las formas.

La prueba final la da la idea aceptada en el *Protréptico* de los elementos (στοιχεῖα) de la realidad, idea que la *Metafísica* impugna en detalle.[64] En la primera obra escribe Aristóteles como sigue: "lo anterior es causa en mayor grado que lo posterior, pues cuando se destruye quedan destruídas con ello las cosas que reciben de ello su sustancia (τὴν οὐσίαν), las líneas con los nú-

[63] Frg. 52 (p. 60, ll. 17 *ss.*, en Rose).

[64] Frg. 52 (p. 60, l. 26, en Rose), cf. *Metaf.*, Δ 8, 1017b 18; N 3, 1090b 5.

meros, las superficies con las líneas y los volúmenes con las superficies". La *Metafísica,* por su parte, niega toda sustancialidad a los objetos de la matemática, números, puntos, líneas, superficies y volúmenes, al mismo tiempo que dice que los platónicos sostenían esta manera de ver. Leemos allí: "Llamamos sustancia (οὐσία) aquello... también cuya destrucción acarrea la del todo, como queda destruído el cuerpo con la destrucción de la superficie, según dicen algunos, y la superficie, con la destrucción de la línea; y en general piensan algunos que el número es de esta naturaleza". En las partes más antiguas de la *Metafísica* está la crítica del platonismo dirigida principalmente contra esto, la forma final de la teoría de las Ideas, según la cual las Ideas, o tienen a su lado objetos matemáticos existentes como sustancias, o son realmente números ellas mismas. Aristóteles llama a éste "un argumento notoriamente débil". Esto se limita a hacer tanto más significativo el hecho de haber mantenido anteriormente él mismo la doctrina que ataca aquí. Esta se mantiene en pie o sucumbe juntamente con la idea platónica de sustancia y con la doctrina de que las ideas y los objetos de la matemática poseen una realidad trascendental.

Aristóteles deja ver que había en la Academia una controversia sobre los elementos de la realidad. "Es imposible conocer algo más hasta que conozcamos las causas y principios de las cosas, si son el fuego o el aire [esto es, los elementos de los físicos], o el número o algunas otras naturalezas [φύσεις, esto es, las Ideas]." [65] El propio Platón hace insinuaciones semejantes en sus últimos diálogos, sin levantar realmente el velo. En el *Filebo* habla abiertamente del "gran ardor" (πολλὴ σπουδή) que reinaba en torno a la teoría de las Formas y la "controversia sobre la división" (μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις) en conexión con ellas.[66] Aristóteles tomó una viva parte en estas discusiones, lo que se limita a hacer más notable el hecho de que en el *Protréptico* subordine su opinión personal a la doctrina académica prevaleciente. Dos conclusiones pueden sacarse con certeza. Primera, ni siquiera en aquellos tempranos días mantuvo la teoría de las Formas como un dogma estático; era un partidario de ella, pero hablaba de

[65] Frg. 52 (p. 61, l. 13, en Rose). [66] *Fil.,* 15 A. Cf. *Parm.,* 130 B *ss.*

ella con plena conciencia de sus dificultades. Estas dificultades, sin embargo —y ésta es la segunda conclusión—, no le parecían aún suficientemente fundamentales para permitirle resueltamente refutar la doctrina de Platón, como hizo en su obra *De la Filosofía* y en la *Metafísica* poco después del 348. Y así quizá podamos decir que ni en el *Protréptico*, ni en los últimos diálogos de Platón, revela totalmente el autorretrato literario de la Academia el verdadero estado de sus discusiones esotéricas. Es significativo que lo más interesante de las primeras obras de Aristóteles y de los últimos diálogos de su maestro sea con frecuencia precisamente lo que no dicen.

Ello da más valor a esta confesión del representante de la generación joven, como un dato más que añadir a lo que del espíritu de la Academia pone Platón en sus escritos. Por ello averiguamos lo que le parecía esencial en la obra de la Academia.

Cuando menciona con entusiasmo el rápido avance (ἐπίδοσις) reciente de la filosofía por el camino de la ciencia exacta, nos sentimos directamente transportados en pleno centro de la comunidad de estudiosos fundada por Platón. Los miembros de la Academia sentían que navegaban en plena corriente del progreso, una corriente en comparación con la cual eran las otras "artes" agua estancada. Aristóteles habla del vivo paso del movimiento y cree que la plenitud cabal del conocimiento está al alcance de la mano. Participa de la confianza que sacaba su generación de la convicción de poseer potencia creadora y de haber hecho progresos sin ejemplo. Aquellos hombres creían que la genuina investigación puede hacer felices a los hombres, y esta fe no brotaba de argumentos artificiales, sino de una verdadera buena fortuna y de una experiencia intensificada; si esto fué verdad alguna vez, lo fué entonces. Los extraños pueden pensar que se trate de una obra ingrata, exclama Aristóteles, pero quien la ha probado una vez, jamás quedará saciado de ella.[67] Es la única forma de la actividad humana que no está limitada a tiempo, lugar ni instrumento alguno. Ni pide que la aliente un lucro externo. Quien la posee es poseído por ella; en consecuen-

[67] Frg. 52 (p. 62, l. 20, en Rose).

cia, no conoce nada más placentero que estar sentado dedicado a ella (προσεδρεία). Fué aquel círculo de estudiosos lo que hizo nacer el ideal de "la vida teorética" de Aristóteles —es decir, no el animado gimnasio del *Lisis* o del *Cármides,* sino la cabaña (καλύβη) del jardín cerrado de la Academia. La paz reinante en él es el verdadero original de las islas de los bienaventurados del *Protréptico,* ese país de ensueño del trascender filosófico.[68] El nuevo tipo de filósofo no se modela sobre Sócrates, sino sobre Pitágoras, Anaxágoras o Parménides. El *Protréptico* nombra a estos tres como fundadores.

Este cambio es lo bastante importante para detener nuestra atención un poco más. Este parece haber sido el momento en que la Academia planteó por primera vez el problema del Sócrates histórico y el platónico, debido a que los miembros se tornaban cada vez más conscientes de la distancia que los separaba del tipo socrático. En sus primeros ensayos para distinguir la participación de Sócrates de la de Platón, negaron naturalmente al Sócrates histórico casi cuanto de conocimiento filosófico se le atribuye en los diálogos de Platón. Más tarde siguió a este radicalismo una reacción, de suerte que Aristóteles llegó al siguiente resultado: "dos cosas deben atribuirse en justicia a Sócrates, los raciocinios inductivos y la definición universal."[69] En todo caso no hay conexión entre Sócrates y la filosofía teorética del *Protréptico*. En esta obra se caracteriza la metafísica, que aún

[68] Frg. 58 (p. 68, l. 3 y p. 69, l. 1, en Rose). El modelo literario de ella era Platón, *Gorg.*, 526 C. y *Rep.*, VII, 540 B. Los platónicos refieren estos dos pasajes a la vida en la Academia. El *Epínomis,* 992 B, reproduce la misma idea.

[69] *Metaf.*, M 4, 1078b 27. Esta cautelosa fórmula me parece seguir siendo el más exacto resumen de los hechos históricos. Maier *(Sokrates,* Tubinga, 1913, pp. 77 *ss.)* tenía sin duda razón al negar que Sócrates tuviera una *teoría* lógica de lo universal y la inducción; es harto tiempo de que dejemos de llamar a Sócrates el primer lógico, apoyándonos en la afirmación de Aristóteles. Pero las literales palabras de éste no prestan base alguna a semejante manera de ver; Aristóteles se limita a enumerar las operaciones lógicas que *practicaba* Sócrates. Considera a Sócrates, sin embargo, desde su propio *punto de vista.* Su propósito no es en lo más mínimo el de hacer "un retrato del hombre", sino el de descubrir en él, como en Demócrito y los pitagóricos, los primitivos orígenes del método lógico (cf. 1078 b 20).

no ha recibido el nombre de "filosofía primera", como una "especulación del tipo introducido por Anaxágoras y Parménides", y se considera que el antepasado de la filosofía de Platón es Pitágoras.[70] Hasta en el libro primero de la *Metafísica* sigue Aristóteles sosteniendo que la doctrina de Platón era esencialmente pitagórica por su origen, aunque había añadido "algunas peculiaridades por su propia cuenta".[71] Esta manera de ver, que tiene que haber asombrado frecuentemente al lector, no tiene la intención de empequeñecer a Platón. Era la manera de ver oficial de la Academia, y Aristóteles seguía manteniéndola al escribir las palabras citadas por el 348/7. El Sócrates platónico había sido el resultado del deseo de crear y modelar del artista; el culto de la Academia por Pitágoras, uno de los ejemplos más notables de autosugestión religiosa que haya habido jamás, fué una proyección de la Academia misma y de su metafísica de los números en la personalidad medio mítica de Pitágoras, a quien veneraban los platónicos como el fundador de "la vida teorética", y a quien pronto atribuyeron libremente las ideas de su propio tiempo y escuela.

El cuento sobre Pitágoras en el *Protréptico*, con todo y carecer de importancia, nos permite ver con nuestros propios ojos cómo se desarrolló la invención de anécdotas hasta llegar a tener su fatal influencia sobre la historia de la filosofía griega. Le preguntan a Pitágoras cuál es la finalidad de la vida humana. Responde que "contemplar los cielos".[72] En respuesta a una segunda pregunta, se caracteriza a sí mismo como un contemplador (θεωρός) de esta índole. Comparemos con este cuento la clásica historia del origen de la palabra "filósofo" en las *Cuestiones Tusculanas* de Cicerón, la cual procede de Heráclides de Ponto, un compañero de estudios de Aristóteles.[73] De nuevo aquí se interroga a Pitágoras. Este se llama a sí mismo un filósofo, y para explicar este nombre nuevo hace la siguiente narración. Compara la vida humana con las grandes fiestas de Olimpia, a las que acude todo el mundo formando una abigarrada multitud.

70 Jámbl., *Protr.*, p. 51, ll. 8 y 11; frg. 52 (p. 59, l. 4, en Rose).

71 *Metaf.*, A 6, 987a 30.

72 Jámbl., *Protr.*, p. 51, l. 8. La frase de Anaxágoras en la línea 13 es una variante de ésta.

73 Cic., *Tusc.*, V, 3, 8.

Algunos están allí para hacer negocios en la feria y divertirse; otros desean ganar la corona en el certamen; otros son simplemente espectadores. Estos últimos son los filósofos, de los cuales no hay sino pocos. Tras la lectura del *Protréptico* se reconoce en los primeros dos grupos a los representantes del placer y la virtud, esto es, de las vidas "apoláustica" y "práctica". El filósofo vive exclusivamente para la teoría, para la pura *phrónesis*. A pesar de sonar atractivamente, ni constituye esta historia una unidad, ni es original. Heráclides, el más fielmente pitagórico de todos los platónicos, se sintió evidentemente estimulado por el *Protréptico*. Entonces proyecta la distinción de las tres vidas en el oscuro pasado. El meollo del cuento está en la palabra "teoría", que sugiere inevitablemente una doble significación. Ya el *Protréptico* había trazado el paralelo entre la contemplación de la realidad por el filósofo y el sagrado espectáculo de Olimpia, y lo había hecho así en un pasaje cercano al que da las respuestas de Pitágoras.[74] Heráclides combinó simplemente estos dos elementos en una historieta, que embelleció ligeramente. Lo que para Aristóteles era simplemente un recurso estilístico, se vuelve ahora una imagen de las tres vidas (ya que no todo el que va a Olimpia es un espectador), y se atribuye al propio Pitágoras (αὐτὸς ἔφα). En realidad, el cuento presupone las ideas fundamentales de la última ética y metafísica de Platón.

Finalmente, debemos considerar lo que pueda decirnos el *Protréptico* sobre la primera actitud de Aristóteles ante la vida y la religión. En este respecto resulta la obra complementaria del *Eudemo,* mostrando la existencia de una diferencia radical entre la idea del otro mundo sentada en la obra más antigua y las opiniones de la más reciente. En ambas obras es Aristóteles absolutamente pesimista en punto a la vida terrena y los bienes e intereses temporales. Nos exhorta a dejar la vida por nuestra propia voluntad, a fin de obtener a cambio de ella un bien más alto y puro. Pero mientras que el *Eudemo,* con su doctrina del alma y su inmortalidad, es predominantemente especulativo, el *Protréptico* nos introduce en una atmósfera más personal.

Siguiendo el ejemplo y la doctrina de Platón, está convencido

[74] Jámbl., *Protr.*, p. 53, l. 19.

Aristóteles de que hay altos valores imperecederos y de que hay un mundo más verdadero al que conduce el genuino conocimiento. Por ese bien abandona todos los bienes aparentes del poder, las riquezas y la belleza.[75] Jamás se ha denunciado más despectivamente la inanidad de todas las cosas terrenas. En cuanto al sueño del estético siglo XVIII —armonía, serenidad sin nubes y el goce de la belleza—, no siente el *Protréptico* sino el más profundo disgusto por él. Es probable que no halagara realmente jamás al espíritu griego. Hubo momentos como el siglo IV, en que la actitud estética parecía triunfar en la vida y en el arte, pero pronto los superó el reflexionar que "la fuerza, la belleza y la alta talla no son sino una ridiculez que carece de todo valor". Cuando se escribieron estas palabras hacía mucho que había dejado de parecer divina la belleza del cuerpo en su sublime austeridad, y el arte que debiera interpretarla vivía de una simple apariencia, el culto vacío de la forma. En el *Protréptico* pone Aristóteles sus manos sobre el bello Alcibíades, que había sido el ídolo de aquella edad, que se complacía en encontrar en él su propia imagen. Aristóteles pone el dedo en el punto débil de aquel tiempo cuando dice que si alguien pudiera ver en el interior de aquel cuerpo tan admirado "con los ojos de Linceo", encontraría un nauseabundo cuadro de fealdad.[76] El mismo se sirve de la vista de Linceo de otra actitud frente a la vida cuando penetra este muro material y visible que nos rodea y descubre tras las escenas de apariencia un nuevo y hasta aquí invisible mundo, el mundo de Platón.

A base de esta idea, la perfección de todas las imperfecciones de la vida humana tiene que estar en el mundo trascendental. Así resulta la vida la muerte del alma, y la muerte la fuga a una vida más alta. Aristóteles toma el lenguaje del *Fedón* y declara que la vida del verdadero filósofo ha de ser una continua práctica de la muerte.[77] En ello no encontrará nada demasiado duro, pues para él es el encarcelamiento del alma en el cuerpo un estado antinatural lleno de indecibles padecimientos.[78] Estos se

[75] Jámbl., *Protr.*, p. 53, l. 19.
[76] Frg. 59 (p. 70, l. 11, en Rose; cf. ll. 7 *ss.*).
[77] Cf. Diels, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. I, p. 479.
[78] La sección final de los extractos del *Protréptico*, refundida por Jám-

pintan con horribles colores mediante la imagen de los piratas etruscos. Para torturar a sus prisioneros, ataban estos piratas los cuerpos vivos cara a cara con cadáveres y los dejaban perecer lentamente, forzando así a la vida y a la corrupción a una unión antinatural. A pesar de la rudeza autotorturadora de esta imagen, ostenta las señales de una genuina experiencia personal y una patética emoción. El joven Aristóteles había sentido realmente los dolores de la existencia dual del hombre, como los habían sentido antes que él Platón y los órficos. Es una idea absolutamente intolerable y blasfema la de que esta imagen platónica no es nada más que una máscara convencional que oculta un espíritu en realidad ligero y jovial. Necesitamos simplemente aprender de nuevo nuestra historia. El hecho es que hubo un tiempo en que tales ideas le parecían a Aristóteles una parte inseparable de su propio yo. Emplea toda suerte de frases y metáforas para inculcarlas. Se complace en tomar palabras del vocabulario de los misterios, porque sólo por medio de la religión logra entender y superar la violencia de la existencia dual del hombre. Como susurran las antiguas doctrinas místicas, es el conjunto de la vida humana una penitencia por alguna grave culpa en que incurrió el alma en una existencia anterior.

El proceso suprasensible de la vuelta del alma a su patria es como para incluir también las obligaciones morales del hombre. La ética resulta despojada así de su vigencia absoluta y su valor independiente. Por lejos que esté Aristóteles de reducir los varios aspectos de la vida moral efectiva exclusivamente a la vi-

blico (ver pp. 97-98 *supra)*, está contaminada de neoplatonismo, pero el siguiente pasaje me parece inequívocamente genuino: "Pero aquí, debido a que es quizá antinatural para nuestra especie el existir aquí, es difícil aprender ni examinar nada, y sólo con dificultad puede un hombre percibir algo, debido a lo antinatural y absurdo de nuestra vida; pero si alguna vez logramos salvarnos volviendo al lugar de donde vinimos [¡otra vez el *Eudemo!*], es patente que todos lo haremos fácil y gustosamente." (Jámbl., *Protr.*, p. 60, ll. 10—15). Ἀλλ' ἐνταῦθα μὲν διὰ τὸ παρὰ φύσιν ἴσως εἶναι [?] τὸ γένος ἡμῶν χαλεπὸν τὸ μανθάνειν τι καὶ σκοπεῖν ἐστι καὶ μόλις [ἂν] αἰσθάνοιτο [?] διὰ τὴν ἀφυΐαν καὶ τὴν παρὰ φύσιν ζωήν, ἂν δέ ποτε δυνηθῶμεν σωθῆναι πάλιν ὅθεν ἐληλύθαμεν, δῆλον ὡς ἥδιόν καὶ ῥᾷον αὐτὸ ποιήσομεν πάντες. La repetición de παρὰ φύσιν muestra que también aquí se abrevió torpemente el original.

sión mística, o de recurrir al éxtasis, subordina sin embargo incondicionalmente el reino de la voluntad y de la acción a la contemplación del bien eterno.

El filósofo debe mantenerse tan libre como le sea posible de las distracciones de la vida práctica. El *Protréptico* nos amonesta a no dejarnos envolver demasiado profundamente en negocios mortales, y a no extraviarnos por los falsos caminos que sigue la humanidad. Todas estas cosas se limitan a poner obstáculos a nuestro retorno a Dios. Nuestra única aspiración debe ser la de que podamos morir un día en paz, volviendo así de esta estrecha prisión a nuestra patria. Debemos, o buscar la verdad y consagrarnos a ella, o acabar de una buena vez con la vida, pues todo lo demás no es sino locura y vanas palabras.[79]

79 Frg. 61 (p. 72, l. 20, en Rose). Cicerón pone este pasaje al final de su *Hortensio*, en compañía de pensamientos similares tomados también del *Protréptico*. Probablemente, también en el original se encontraban al final.

SEGUNDA PARTE

VIAJES

CAPÍTULO V

ARISTOTELES EN ASOS Y EN MACEDONIA

EN 348/7 MURIÓ Platón, y casi en el mismo momento quedó destruída Estagira, después de saqueada e incendiada por las tropas de Filipo de Macedonia, que andaba atacando las ciudades comerciales de la Península Calcídica. De un golpe quedó así privado Aristóteles de sus dos patrias, la de sus antepasados y la de su espíritu (pues esto último había hecho de Atenas para él la presencia de Platón). A pesar de su creciente independencia en materia intelectual, se había rehusado a dejar a Platón mientras vivió éste; pero una vez cerrados para siempre los ojos del maestro, pronto se rompió el lazo que le ligaba a sus condiscípulos. En el mismo año partió para Asia Menor, abandonando su círculo de amigos y el escenario de veinte años de una experiencia ennoblecedora y una abnegada obra en común.[1] En ausencia de toda información sobre la verdadera razón de tan importante paso, que quizá se decidió dar incluso antes de la muerte de Platón, se han adelantado torpes sugerencias. En sus escritos aplica frecuentemente Aristóteles una afilada crítica a las doctrinas de Platón; no fué difícil, pues, encontrar quienes conjeturaran que había roto con su maestro, y que su marcha de Atenas era la expresión de la ruptura. Se escrutó su carácter con la esperanza de descubrir razones personales. Sus burlas afectaban ingratamente los nervios delicados (aunque siempre dejan lugar al mayor respeto cuando Aristóteles habla de Platón), y todo él era especialmente enojoso a aquellos que tomaban su intelecto dominador y su insistencia en la pureza lógica como signos de un espíritu destructor. Pero el propio Aristóteles protesta contra la insinuación de que la crítica haya de tener siempre motivos

1 Apolodoro, en Diók. L., V, 9 (cf. V. 3, donde la cronología es desesperantemente confusa); Dionis. Hal., *Ep. ad Amm.*, 5.

personales, ni siquiera en el caso de resultar verdadera. En posteriores tiempos de la Antigüedad, la maledicencia le acusó abiertamente de malicia e ingratitud, y los motivos de su marcha quedaron sepultados en una espesa niebla de sospechas, dispersar expresamente la cual no es todavía superfluo, aunque nos hemos vuelto más escépticos en punto a los juicios morales convencionales; singularmente porque siguen sin explicar las verdaderas razones del paso.[2]

Un sagaz y culto intelectual de los tiempos imperiales, Aristocles de Mesina, tuvo la energía moral de rasgar este velo de leyendas. Puso un término a la persistente tradición de los compiladores, remontándose a las fuentes originales, y demostrando la mísera insuficiencia de las bases en que descansaba la maledicencia. El azar nos ha conservado por suerte aquella parte de su investigación crítica donde después de haber destruído triunfalmente el frágil tejido de mentiras, muestra que la leyenda de una ruptura entre Platón y Aristóteles descansa en la interpretación escandalosamente errónea de un pasaje de un discípulo del último, Aristoxeno de Tarento.[3] Con toda probabilidad fué Aristocles quien, después de demoler estos cuentos apócrifos, devolvió a la luz aquel precioso documento personal que nos da la verdadera actitud de Aristóteles frente a su maestro mejor que todas las hipótesis de la malicia ajena, a saber, la elegía de altar dedicada a Eudemo.[4] La afirmación de que el hombre a quien testimonia su entusiasmo Aristóteles en este fragmento no es Platón, sino Sócrates (a quien Aristóteles no había visto en toda

[2] Aristóteles protesta contra las acusaciones iniciadas por los seguidores de Platón en *Et. Nic.*, I, 6, 1096a 11-16 y frg. 8. Nuestra información sobre la maledicencia en las escuelas la ha examinado críticamente Stahr (*Aristotelia*, Halle, 1830, vol. I, pp. 46 *ss.*). Este toma su material de Francisco Patricio (*Discussiones peripateticae*, Basilea, 1581). Este último, un platónico del Renacimiento, estaba absolutamente cegado por su odio a Aristóteles; da implícitamente fe a toda acusación, por absurda que sea.

[3] Aristocles en Euseb., *Praep. Evang.*, XV, 2, 3.

[4] Esta es la opinión de Immisch (*Philologus*, vol. LXV, p. 11). La hace probable el hecho de que, como mostró Stahr (*ibid.*, vol. I, p. 61), lo que la vida de Aristóteles según Amonio nos cuenta de la relación de éste con Platón debe referirse, en razón de sus ecos literales, al fragmento de Aristocles conservado en Eusebio.

su vida), es contradictoria en sí y psicológicamente inverosímil.[5] Jamás se la habría adelantado, si los investigadores hubiesen tenido constantemente presente el hecho de que esta rara joya debe el haberse vuelto a descubrir tan sólo al afán de un biógrafo crítico por buscar información de primera mano, y por consiguiente ha de contener la explicación dada expresamente por Aristóteles de sus relaciones con Platón y su réplica a los maliciosos críticos de esta relación. Los neoplatónicos tomaron el poema de una erudita obra sobre el asunto, donde se le citaba tan sólo en la medida en que arrojaba una luz directa sobre él. Claro es, por consiguiente, que por el hombre "a quien no es lícito a los perversos ni siquiera loar" no se entiende en esta elegía otra persona que Platón; y que los "perversos" cuyas loas considera Aristóteles que van en detrimento del maestro, no son precisamente ninguna *misera plebs,* sino aquellos equivocados admiradores que creían de su deber defender a Platón contra las críticas que de su doctrina hacía Aristóteles.[6] Demos aquí una traducción literal:

Al llegar a la famosa llanura de Cecropia
Piadoso levantó un altar de la santa Amistad
Al varón a quien no es lícito a los perversos ni siquiera loar,
Al único o primero de los mortales que reveló claramente,
Con su propia vida y con los métodos de sus palabras,
Cómo un varón llega a ser bueno y feliz al mismo tiempo.
Ahora, imposible que nadie vuelva jamás a alcanzar ambas cosas.

El que dedica el altar y de quien se habla en éste en tercera persona, nos es desconocido. La noticia de que el poema estaba dirigido a Eudemo no sirve de nada, porque no podemos pre-

5 Bernays, *Gesammelte Abhandlungen,* vol. I, pp. 143 *ss.* Justamente rechazada por Wilamowitz *(Aristoteles und Athen,* vol. II, p. 413), y más recientemente por Immisch *(loc. cit.).*

6 Sólo así logramos dar sentido concreto a esta apasionada condenación del impío. En el estilo de Aristóteles es inconcebible una vacua hipérbole retórica; y atribuirla a Diógenes el Cínico (como hace Gomperz, *Griechische Denker,* vol. II, p. 539; e Immisch, *loc. cit.,* p. 21), porque también él enseñaba la autosuficiencia de la virtud, parece de todo punto demasiado extraño. Es posible que Diógenes apelara a Sócrates en apoyo de sus propias doctrinas, pero jamás a un pensador tan teorético y tan lejano de él como Platón.

cisar si se alude al cipriota o al rodio. Los últimos neoplatónicos se decían en su confusa versión de la vida de Aristóteles capaces de explicar la inscripción del altar, y según ellos el que lo había dedicado era Aristóteles. Es muy inseguro hacer de esto la base de la interpretación. Afortunadamente, las varias versiones que quedan de la tradición biográfica nos capacitan para seguir con tanta claridad el crecimiento de las leyendas, que podemos descubrir las etapas del desarrollo gradual de la supuesta inscripción.[7]

Aunque hay alguna oscuridad en la situación externa que pinta Aristóteles, no hay ninguna en la interna, y ésta es la que nos interesa. La primera línea habla de un hombre, probablemente un discípulo de Platón, que vino a Atenas y levantó aquí un altar. Que fuera un altar a Platón, esto es, que se le concedieran a éste honores divinos, no puedo admitirlo. A primera vista puede confundirnos el hecho de que "altar" rige en el griego dos genitivos, "Amistad" y "varón"; pero un griego tenía con seguridad que pensar sin vacilación que lo significado era que levantaba un altar a la Serenísima Philía, en honor de la amistad del hombre a quien los perversos no pueden ni siquiera loar.[8] El adjetivo "santa" pone fuera de toda duda que la

[7] Immisch considera la inscripción auténtica (*loc. cit.*, p. 12); pero en la *Vita Marciana* el hexámetro apócrifo "Aristóteles levanta este altar en memoria de Platón" se cita solo, como es justo (p. 432 en Rose), y luego leemos "y *en otro lugar dice* de él 'un varón a quien no es lícito a los perversos ni siquiera loar' ". La segunda línea es un pentámetro, y lo que pasó es que el negligente compilador de la llamada *Vida según Amonio* junta el pentámetro y el hexámetro (p. 439 en Rose), suponiendo que "varón" estaba en oposición a Platón y que las dos líneas formaban un solo dístico, aunque reproducidas separadamente en su fuente. Es inconcebible que hayan sucedido las cosas de otra manera, a saber, que el autor de la *Vita Marciana* pueda haber tenido delante de sí el dístico como un todo, y entonces haberlo roto y dicho que el pentámetro procedía de otro poema. Originalmente incluía con probabilidad la cita el fragmento entero de la elegía, pues es patente que se le había obtenido de Aristocles (ver *supra*, p. 126, n. 4).

[8] Wilamowitz (*loc. cit.*, pp. 413 *ss.*) junta ἱδρύσατο βωμὸν ἀνδρός ("levantó un altar a un varón", esto es, a Platón) y considera "de la santa Amistad" como un genitivo de causa o como un "esquema jónico", aunque piensa que esto es menos plausible; pero ambos serían algo rebuscado para el simple

divinidad en cuyo nombre se levantaba el altar era Philía. Por otra parte, el segundo genitivo hace igualmente seguro que aquel altar de la amistad debía consagrarse, no a ninguna alegoría racionalista, no a ninguna abstracción sin sangre ni vida, sino al varón en cuya persona y acciones se había revelado la diosa a sus discípulos como un auxilio verdaderamente real.[9] La apoteosis de la persona humana es imposible dentro de la idea de la religión de Platón, y los ejemplos de Alejandro, Lisandro y Epicuro son inaplicables aquí. Sólo aquello que es de la naturaleza de una Forma puede ser plenamente divino.[10] Como un ejemplo de este sentimiento religioso específicamente platónico podemos tomar el himno de Aristóteles a Hermias (*infra*, pp. 139-140). También aquí encontramos que ni está dirigido el poema al ser humano muerto, ni está personificada la idea abstracta de virtud. Virtud significa aquí la Forma divina de la virtud humana (Aristóteles usa dos veces la palabra μορφή) que pugna por alcanzar el más alto premio de la existencia, tal como tuvieron la experiencia de él Aristóteles y sus amigos en la vida y muerte de Hermias; y por consiguiente es "la virtud de Hermias". El him-

y prosaico lenguaje que venía siendo la regla en la poesía elegíaca desde los días de Eveno y de Critias. Immisch, sintiéndolo así, pero queriendo conservar el altar dedicado a Platón, enmendó el texto leyendo εὐσεβέων σεμνὴν φιλίην ("en honor de la santa Amistad levantó un altar al hombre a quien", etc.), lo que es sencillamente imposible. (En su posterior comentario de *Los Trabajos y los Días* de Hesíodo llamó Wilamowitz el Ζηνὸς φύλακες ἀνθρώπων (ver 253) "un *locus classicus* de un nombre que rige dos genitivos".)

[9] Aristóteles, Jenócrates, Espeusipo y Filipo de Opunte, todos escribieron obras *De la Amistad* en la Academia. Toda una literatura sobre el tema surgió en torno a Platón en su vejez. Es cierto que seguían discutiéndose "tesis eróticas" de la manera tradicional, pero hacía mucho que Eros no constituía el símbolo unificador del grupo. Aristóteles lo proyectó a la metafísica, donde siguió viviendo como el *amor Dei* que mueve al mundo. "Mueve al mundo como mueve lo amado." El neutro es significativo del cambio.

[10] La idea de Wilamowitz, de un Platón-dios, a quien supone dedicado el altar (*loc. cit.*, vol. II, pp. 413 *ss.*), es ciertamente bella, pero apenas responde al temple de los severos y piadosos varones del círculo de Platón. Sin duda que para Aristóteles ocupa Platón un lugar excepcional entre los "mortales" (l. 4), pero siempre sigue siendo el mortal que dirige hacia la meta divina.

no canta las alabanzas de una diosa invisible, jamás vista del hombre, pero las canta en honor de su última encarnación visible sobre la tierra. En fin, el altar ostentaba una sola palabra, "A la Amistad"; pero Aristóteles, que interpreta aquí la inscripción a la manera de un piadoso exegeta ante un objeto sagrado, la refiere certeramente a "La Amistad de Platón". No echamos de menos el segundo nombre, aunque la amistad envuelva dos personas, pues en la relación de los "amigos" (φίλοι, como se llamaban los miembros de la Academia) ¿cuál de ellos podía reclamar exclusivamente tal lugar? La amistad de Platón era sagrada para todos, porque ella era el íntimo lazo de su comunidad.

Hay una estrecha relación entre la dedicatoria y los atributos que a la manera de un himno adjudican a Platón las últimas líneas. El principio fundamental, así de la teoría de la amistad de Platón como de la vida real de la Academia, era el de que el verdadero amigo es simplemente el hombre perfectamente bueno. De ahí que las últimas líneas loen en Platón al mortal a través de quien se realizó esta Forma trascendental.[11] El es el único, o el primero en todo caso, que nos ha mostrado que el hombre es el libre dueño de su propia vida y destino, si es bueno, y que no se limitó a enseñarlo en teoría, sino que fué un vivo ejemplo de ello para sus amigos. Nadie será capaz jamás de volver a hacerlo así —dice Aristóteles, como debemos concluir del "único de todos los mortales", que no admite compromiso—; pero ¿quién puede predecir el futuro o decir lo que es posible al hombre? Y Aristóteles atenúa el "único" con el "o primero", y en la última línea atenúa "vuelva jamás" con "ahora" —en todo caso es imposible para la *presente* generación igualarle jamás.[12] En este

11 Desde que se escribió este libro he discutido de nuevo y en detalle el poema en la *Classical Quarterly* (vol. XXI, 1927, pp. 13 *ss.*) y mostrado que κατέδειξεν ("reveló") se dice comúnmente de los fundadores de religiones y personas semejantes. Esto hace totalmente inequívoco qué lugar asigna Aristóteles a Platón en la elegía.

12 De la inteligencia de la línea final depende la inteligencia del poema entero. En contenido es irreprochable. Sus intérpretes no advirtieron que οὐκ ἔστι λαβεῖν ("imposible alcanzar") es una expresión constante en los tratados de Aristóteles para indicar la inasequibilidad del ideal. En la *Pol.*, VIII, 1332b 23 dice de un ideal político: "puesto que no es fácil de

contraste entre la presente generación y el guía sobrehumano hay una trágica resignación, por virtud de la cual no es este poema conmemorativo una simple muestra de exaltada loa, sino una humana y conmovedora confesión. El hecho es que Aristóteles niega en su *Etica* la doctrina de Platón, de que la felicidad del hombre sólo depende del poder moral de su alma.[13] Aristóteles quisiera impedir a los charlatanes el reproducir esta sublime sentencia. Mas para Platón, su creador, era una verdad absoluta. ¿Dónde está el hombre capaz de seguirle por este escarpado sendero?

Lo Inasequible
aquí se cobra;
lo Indescriptible
aquí se obra.

No obstante, la marcha de Aristóteles de Atenas fué la expresión de una crisis en su vida interior. Queda el hecho de que jamás volvió a la escuela en que se había educado. Cabe presumir un nexo con la cuestión del sucesor de Platón, que había de determinar inevitablemente el espíritu de la Academia durante

alcanzar" (οὐ ῥᾴδιον λαβεῖν). III, 1285b 7: "la aristocracia sería más deseable que la monarquía,... si fuera posible obtener muchos hombres de la misma clase" (ἂν ᾖ λαβεῖν, esto es, descubrir en realidad o hacer real). Se ha objetado la yuxtaposición de "vuelva jamás" y "ahora". Esta manera de hablar se debe a la concisión que comprime dos expresiones posibles en una, a saber, "jamás, o por lo menos no ahora" y "ninguno de los que viven ahora" (οὐδενὶ τῶν γε νῦν). Aristóteles escribe su propio lenguaje, que no puede reducirse a una serie de reglas. Lo único que le interesa es el rigor del matiz intelectual que desea expresar, y no la tersura de la dicción; por ejemplo, la precisa distinción del "o primero" en la cuarta línea es más propia de una lección que de una elegía. El maestro nos ha enseñado la meta pero los hombres del presente no podemos volar tan alto —tal es el sentido de la conclusión. Se sigue que el poema se escribió después de la muerte de Platón y está dirigido a Eudemo de Rodas. El sentimiento es demasiado directo, sin embargo, para haberse escrito durante el último período de Aristóteles. Parece ser el brote de una intensa emoción, de un íntimo conflicto. Si, como yo creo, fué en Asos donde se hicieron alumnos de Aristóteles así Teofrasto como Eudemo, la elegía puede haberse escrito poco después de la muerte de Platón. En el momento en que Aristóteles abandonaba al maestro en materia de doctrinas, el impulso de su corazón le movió a declarar su interna relación con él en la forma de una íntima confesión personal.

13 Immisch lo subraya justamente así, *loc. cit.*, p. 17.

un largo porvenir, y la resolución de la cual no podía contar con la aprobación de Aristóteles en ningún caso. La elección, fuese de Platón o de los miembros, recayó sobre Espeusipo, sobrino de Platón. Su edad hacía imposible pasarle por alto, por patente que fuera la superioridad de Aristóteles para todo el que tuviese ojos para ver. La consideración decisiva quizá fueron ciertas circunstancias externas, tales como la dificultad de entregar la Academia a un meteco, aunque ésta se superó posteriormente. La elección de Espeusipo mantenía a la familia de Platón en la posesión de la propiedad. Si además de tales razones de conveniencia externa, jugaron también una parte las antipatías personales, ya no es posible decirlo, pero es prácticamente evidente por razones generales que tenían que obrar así. Una cosa es, sin embargo, segura: no fué la crítica de las doctrinas fundamentales de Platón lo que impidió a Aristóteles sucederle al frente de la Academia. El propio Espeusipo había declarado insostenible la teoría de las Ideas en vida del propio Platón, y había abandonado también los números Ideales sugeridos por Platón en su último período. También difería del maestro en otros detalles fundamentales. Y que en la escuela no se pensaba sino altamente de Aristóteles cuando abandonó Atenas, lo prueba la persona que lo acompañó, a saber, Jenócrates, el más conservador de todos los discípulos de Platón en punto a modificaciones de la doctrina, pero al mismo tiempo un hombre perfectamente recto. La marcha de Aristóteles y Jenócrates fué una secesión.[14] Se dirigieron a Asia Menor en la convicción de que Espeusipo había heredado simplemente el cargo, pero no el espíritu. El espíritu se había quedado sin hogar y ellos partieron a edificarle uno nuevo. Durante los años siguientes fué el escenario de su actividad Asos, en la costa de la Tróade, donde trabajaron en común con otros dos platónicos, Erasto y Corisco de Escepsis del Ida.

No se ha reconocido la importancia de este período. La carta sexta de Platón, cuya autenticidad ha demostrado convincentemente Brinckmann,[15] está dirigida a Erasto y Corisco, dos ex-

[14] Estrabón, XIII, 57, p. 610.

[15] *Rheinisches Museum*, N. F., vol. LXVI, 1911, pp. 226 *ss.* En nuestra manera de ver los acontecimientos externos relacionados con Hermias coin-

alumnos de la Academia entonces en Asia Menor, y a su amigo Hermias, señor de Atarneo. Los dos filósofos deben ponerse bajo la protección de Hermias, pues que si bien personas de excelente condición, carecen de experiencia mundana; Hermias, por su parte, debe llegar a apreciar su firme y fiel amistad. Esta notable relación entre los dos compañeros de Platón y el príncipe de Atarneo resulta iluminada por una inscripción publicada primeramente por Boeckh,[16] en que "Hermias y los compañeros" (la frase ritual Ἑρμίας καὶ οἱ ἑταῖροι se encuentra cinco veces en el original) hacen una alianza con el pueblo de la ciudad de Eritras. El comentario de Dídimo a las *Filípicas* de Demóstenes recientemente descubierto, no deja duda de que los compañeros que aparecen aquí con Hermias como partes legales del contrato no son otros que los dos filósofos de la vecina ciudad de Escepsis, según era ya probable por la carta de Platón.

Hermias era un hombre de humilde origen. No es de negar que era eunuco. En hechos se basa probablemente hasta la noticia de que en sus primeros años se le empleó como encargado de cambiar el dinero en la caja de un banco, aunque la da Teopompo, quien lo pinta lo más ingratamente posible.[17] Hermias empezó por tomar posesión de algunas aldeas de la montaña en la ve-

cidimos casi totalmente (ver mi *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* 1912, pp. 34 *ss.*), y esto es la más fuerte de las pruebas, ya que Brinckmann partió de un punto muy distinto y ambos alcanzamos independientemente la misma conclusión. Aunque mi libro no se publicó hasta 1912, se había ya presentado como tesis a la Facultad de Filosofía de Berlín, cuando apareció la miscelánea de Brinckmann.

16 Boeckh, "Hermias von Atarneus" en *Abhandlungen der Berliner Akademie,* 1853, Historisch-philosophische Klasse, pp. 133 *ss.* (*Kleinere Schriften,* vol. v, p. 189). La inscripción aparece en la *Sylloge* de Dittenberger, vol. I³, p. 307.

17 Hermias era ciertamente griego, o jamás hubiera podido presentarle Aristóteles en su himno como el mantenedor de la verdadera tradición de la virtud helénica, en contraste con los bárbaros que lo asesinaron arteramente (cf. el epigrama, Rose, frg. 674). En la carta a Filipo dice Teopompo (Dídimo, *In Demosthenem,* col. 5, 24, Diels-Schubart, Berlín, 1904): "Aunque es un bárbaro, filosofa con algunos platónicos, y aunque fué esclavo, compite en los certámenes con costosos cargos." Aquí, la primera afirmación es, en todo caso, o una mentira estampada en obsequio a la antítesis retórica, o simplemente una alusión al hecho de que era eunuco.

cindad del Ida.[18] Más tarde obtuvo público reconocimiento de la administración persa, permitiéndosele adoptar el título de príncipe, probablemente después de pagar una suma adecuada. Su residencia la tenía en Atarneo. Su influencia política, constantemente creciente, extendió el área bajo su dominio hasta alcanzar un tamaño asombroso. Debió de acabar por sostener un importante contingente de mercenarios, pues redujo a la obediencia plazas rebeldes por medio de expediciones militares, y más tarde resistió el sitio que le puso el sátrapa persa.

Después de haber vivido durante largo tiempo en la Academia, volvieron Erasto y Corisco a su nativa ciudad de Escepsis. La primera razón que tuvo Hermias para entrar en relación con ellos no fué ciertamente el entusiasmo teorético por la filosofía de Platón. Los filósofos debían de ser personas de importancia en aquella pequeña ciudad. La comunidad estaba orgullosa de sus dos doctos hijos. No era insólito que las pequeñas ciudades griegas pidieran leyes a ciudadanos que se habían vuelto famosos. El matemático Eudoxo, que volvió a Cnido con fama de gran sabio, gozó allí de alta consideración; se votó un decreto en su honor y se le confió la tarea de escribir nuevas leyes para la ciudad.[19] No cabe duda de que Erasto y Corisco trataron de introducir en Escepsis varias reformas políticas sugeridas en la Academia, como hicieron en otros lugares otros platónicos, unos como dictadores o consejeros de los príncipes, otros como comunistas y tiranicidas. Probablemente, Platón deseaba que se entablase una amistad entre los dos compañeros y su "vecino" Hermias, porque si bien reconocía sus nobles disposiciones, temía que fuesen algo doctrinarios. La carta que poseemos es el solemne documento de este peculiar pacto entre *Realpolitik* y esquemas teoréticos de reforma. El espíritu de Platón se cierne sobre la institución, y aunque no conoce a Hermias,[20] a quien supone un

18 Dídimo, *In Demosthenem*, col. 5, 27, Diels-Schubart.

19 Diόg. L., VIII, 88.

20 Ver Platón, *Carta* VI, 322 E. Por el contrario, Estrabón (XIII, 57, p. 610) hace erróneamente de Hermias un filósofo y un antiguo alumno de Platón, a fin de explicar su relación con la Academia. Por una razón inexplicable se supuso en otros tiempos que esta contradicción probaba que la carta era apócrifa, aunque el relato de Estrabón contiene otras muchas inexactitudes (Brinckmann, *loc. cit.*, p. 228).

hombre ajeno a la filosofía y puramente práctico, exhorta a las tres partes a leer la carta en común cada vez que se reúnan; y caso de producirse algún desacuerdo, a recurrir al arbitraje de la Academia en Atenas. El movimiento reformista se presenta así como el resultado de un sistema político-filosófico que debe realizarse en toda Grecia, siempre que se dé la oportunidad, y del que la Academia entiende conservar la dirección.

Una vez instalada esta oligarquía de sabios, exigieron naturalmente los filósofos que Hermias estudiase geometría y dialéctica,[21] exactamente como un día lo había exigido Platón de Dionisio, su discípulo Eufreo de Perdicas, rey de Macedonia, y Aristóteles de Temisón de Chipre; y lo mismo que estos otros hombres hambrientos de saber, hombres de un siglo activo e ilustrado, pero íntimamente vacilante, se aplicó Hermias al estudio con un celo creciente; y lo que es más, se puso a dirigir su vida según principios morales, lo que no había hecho durante los primeros años de su encumbramiento, según declara Teopompo, quizá no sin alguna justificación. De los juicios contradictorios del historiador quío, que lo considera absolutamente falto de escrúpulos, y de los platónicos, cuya honrada admiración por él se refleja en Aristóteles y Calístenes,[22] podemos concluir que no era una persona vulgar, que era una mezcla de inteligencia natural, energía emprendedora y gran poder de la voluntad, pero que estaba lleno al mismo tiempo de contradicciones sin resolver. En todo caso, el beneficio que recibió de los hombres de Escepsis no se limitó a la salud de su alma; sabemos ahora por Dídimo que le dieron certeros consejos políticos, por los cuales les hizo presente de la ciudad de Asos. Por recomendación de ellos cambió voluntariamente su tiranía "en una forma más suave de constitución". Este paso le concilió los pueblos eolios de la costa, y la consecuencia fué que los territorios situados desde la región del Ida hasta la costa de Asos se pasaron a él por su propia voluntad.

[21] Platón, *Carta* VI, 322 D.

[22] Ver la yuxtaposición de los juicios favorables y adversos en Dídimo, col. 4, 60 *ss.* Cita sucesivamente el libro XLVI de las *Historias Filípicas* de Teopompo, la carta de éste a Filipo, el encomio de Hermias por Calístenes, el poema de Aristóteles a Hermias, la vida de Aristóteles por Hermipo y el libro VI de las *Historias Filípicas* de Anaxímenes.

En la "forma más suave de constitución" podemos reconocer la idea de Platón y Dión, que habían tratado de consolidar la tiranía siracusana mediante la adopción de una forma constitucional, y de unir luego los estados-ciudades de Sicilia bajo la jefatura estrictamente monárquica de aquélla, con propósitos de política extranjera. Lo que no logró realizarse en Sicilia, llegó a ser una realidad política en miniatura en Asia Menor.[23]

Las reformas de Erasto y Corisco debieron de tener lugar antes de la muerte de Platón, porque dado que Aristóteles se reunió con ellos en 347 no en Escepsis, sino en Asos, el presente de Hermias debía de ser un hecho consumado en aquel tiempo. Dídimo nos cuenta expresamente lo que no conocíamos antes: que oyó a los filósofos y vivió con ellos durante un período de tiempo considerable; y en efecto, no era posible que Platón se refiriese en su carta sexta a cuestiones puramente teoréticas, como la doctrina de las Formas (322 D), de no saber que estaban interesados en ella igualmente los tres destinatarios. El lenguaje de Dídimo nos obliga a imaginar, no unas discusiones filosóficas simplemente

[23] Dídimo, col. 5, 52, Diels-Schubart. Al principio he intentado restablecer el texto en algunos puntos:

καὶ ε]ἰς [τὴν π]έριξ· ἐστρατήγ[ησε, φίλους δ' ἐποιήσατο Κορίσκον] καὶ Ἔραστον καὶ Ἀριστοτ[έλην καὶ Ξενοκράτην]· διὸ καὶ πάντ[ες οὗ]τοι παρὰ [Ἑρμίᾳ διῆγον. . . . .] ὕστερον [. . . . . . .] ἤκο[υσεν αὐτῶν. . . . .]. ἔδωκεν αὐτ[οῖς δ]ωρεὰ[ς.] . . [. . . . . ἐπιτηδ]ὲς δὲ τὴν τυραν[νίδ]α μ[ετέ]στη[σεν εἰς πραιο]τέραν δυναστείαν: διὸ καὶ πάσ[ης τῆς σύν]ε[γγ]υς ἐπῆρξεν ἕως Ἀσσοῦ, ὅτε [δὴ καὶ ὑπερησ]θεὶς τοῖς εἰρημένοις φιλοσόφοις ἀ[πένειμεν] τὴν Ἀσσίων πόλιν, μάλιστα δ' αὐτ[ῶν ἀποδεξ]άμενος Ἀριστοτέλην οἰκειότατα [διέκειτο πρ]ὸς τοῦτον.

Tomando en cuenta los puntos restablecidos, puede traducirse el texto como sigue: "Y en la comarca circundante hizo expediciones, e hizo amigos suyos a Corisco y Erasto, Aristóteles y Jenócrates; por eso vivían todos estos hombres con Hermias... más tarde... les escuchó... les hizo dones... cambió realmente la tiranía en un régimen más suave; por lo cual vino también a gobernar sobre toda la comarca vecina hasta Asos, y entonces, lleno de extremada complacencia por los dichos filósofos, les entregó la ciudad de Asos. De todos ellos prefería a Aristóteles, con quien llegó a tener una verdadera intimidad."

casuales, sino verdaderas lecciones. Dentro del grupo recayó la dirección naturalmente en Aristóteles, y el hecho de que Hermias se sintiera especialmente obligado con él parece mostrar que él fué quien tomó la parte principal en las lecciones. Nada menos que una colonia de la Academia de Atenas estaba tomando forma en Asos por aquel tiempo, y allí se pusieron los cimientos de la escuela de Aristóteles.

Debe de haber sido allí donde gozó Calístenes la enseñanza de su tío, pues no le oyó en Atenas; en todo caso, hemos de suponer que conocía personalmente a Hermias, por haber escrito un encomio de él. En posteriores días fué Neleo, hijo de Corisco, uno de los aristotélicos más activos e importantes; y de la vecina ciudad de Ereso de Lesbos llegó Teofrasto. Cuando al cabo de tres años dejó Aristóteles Asos y se estableció en Mitilene, en Lesbos, fué probablemente la influencia de Teofrasto lo que motivó la decisión.[24] El fué también, como es bien sabido, quien

[24] Que Teofrasto se unió a Aristóteles a más tardar durante el período macedonio, lo prueba su conocimiento personal de Estagira y el hecho de poseer allí una propiedad (Diók. L., V, 52; *Historia Plantarum*, III, 11, 1; IV, 16, 3). Esta sólo puede haberse adquirido por medio de una estancia bastante larga en aquella ciudad, y tal estancia sólo puede haber tenido lugar durante el período anterior a la fundación de la escuela en Atenas (335), cuando Aristóteles, junto con el pequeño grupo que lo había seguido a Macedonia, estaba frecuentemente fuera de la corte largos intervalos, y en especial durante los años inmediatamente anteriores a la subida de Alejandro al trono, cuando este último tomaba ya parte en los negocios de estado. Si es así, se sigue que la relación de Teofrasto con Aristóteles data de la estancia del maestro en Asia Menor, y que Teofrasto lo siguió de allí a Macedonia. Ni siquiera es imposible que hubiese oído incluso a Platón, pasando por el mismo proceso de desarrollo que Aristóteles (Diók. L., V, 36) y dejando a Atenas con éste, pero es sumamente improbable. Teofrasto falleció en la Olimpíada 123. Si tenía 20 años cuando se unió a Aristóteles en Asos en 348/7, debía de tener por lo menos 80 al morir, aun suponiendo que fuese el primer año de la Olimpíada (288), y puede haber llegado hasta los 84. Apenas es posible, por ende, que fuera discípulo de Platón durante mucho. Es mucho más natural pensar que le atrajera de Lesbos a la vecina Asos la enseñanza de Aristóteles y de los otros académicos que estaban allí. Su amistad con Calístenes (a quien Teofrasto dedicó *Calístenes o Del Dolor* después de su muerte, Diók. L., V, 44) tiene que pertenecer también a una época anterior a la fundación de la escuela en Atenas, pues que Calístenes siguió a Alejandro a Asia en 334 y nunca volvió.

legó los papeles y la bilioteca de Aristóteles a Neleo, quien a su vez los dejó a sus parientes de Escepsis. La estrecha relación entre Aristóteles y los amigos de Escepsis y Asos, en razón del cultivo de la filosofía, acaba por quitar toda apariencia de novela al relato frecuentemente puesto en duda del redescubrimiento de sus papeles en Escepsis, en la bodega de los descendientes de Neleo,[25] y ahora resulta claro que el frecuente uso del nombre de Corisco como ejemplo en las lecciones de Aristóteles se remonta a una época en que su dueño se sentaba realmente en el banco del aula de Asos. En este orden de cosas es importante fijarse en una tradición que se encuentra en el escritor judío Josefo (*C. Apionem*, 176), y en que evidentemente nadie reparó nunca. Josefo menciona una obra de Clearco, discípulo de Teofrasto y uno de los mejor conocidos entre los primeros peripatéticos, sobre el sueño. El propio Aristóteles aparecía como personaje en el diálogo, y se refería a un judío que hablaba griego y que se le había acercado durante su residencia en el Asia Menor, para estudiar filosofía "con él y algunos otros escolásticos". Sea este relato invención de Clearco, o un verdadero fragmento de tradición utilizado por él para sus propios fines, en cualquiera de los dos casos tiene que haber estado convencido de haber habido una época en que Aristóteles enseñó en Asia Menor en compañía de otros platónicos, y esta época sólo puede haber sido aquella en que enseñó en Asos. En todos sentidos fueron las experiencias de esta estancia en Asia Menor decisivas para el resto de la vida de Aristóteles. Hermias le dió a Pitias, su sobrina e hija adoptiva, por mujer. De este matrimonio no sabemos nada, excepto que de él nació una hija que recibió el mismo nombre que su madre. En su testamento dispone Aristóteles que los huesos de su mujer, que había muerto antes que él, reposen al lado de los suyos, como había sido el último deseo de ella. El relato de Estrabón es, como siempre, románticamente exagerado; narra una sensacional historia de la fuga de Aristóteles con la hija del tirano, que supone haber tenido lugar después de la captura de Hermias. Aquí como en todas partes ha corregido y ensanchado nuestros conocimientos el reciente descubrimiento de Dídimo.

25 Estrabón, XIII, 54, p. 608.

Después de tres años de actividad de Asos pasó Aristóteles a Mitilene de Lesbos, donde enseñó hasta 343/2. Entonces aceptó la invitación del rey Filipo para ir a la corte de Macedonia como tutor del príncipe.[26]

Poco después de haber emprendido esta nueva labor recibió noticias del terrible destino de Hermias. Mentor, el general persa, después de encerrarle en Atarneo y asediarle allí sin éxito, le atrajo arteramente a una entrevista y se lo llevó preso a Susa. Allí le atormentaron para interrogarle sobre sus tratados secretos con el rey Filipo, y como guardó corajudamente silencio, lo crucificaron. Estando en el tormento hizo el rey que le preguntaran qué última gracia pedía. Respondió: "dí a mis amigos y compañeros (πρὸς τοὺς φίλους τε καὶ ἑταίρους) que no he hecho nada malo o indigno de la filosofía". Tal fué el saludo de adiós dirigido a Aristóteles y a los filósofos de Asos.[27] El afecto de Aristóteles por su amigo y la profunda emoción que sintió ante su muerte están vivos hoy aún en el cenotafio de Delfos, para el cual compuso él mismo el epigrama dedicatorio, y en el hermoso himno a Hermias. Mientras que el partido nacionalista de Atenas, dirigido por Demóstenes, ennegrecía el carácter del difunto; mientras que la opinión pública se manifestaba dudosa sobre él en la Hélade, y se encrespaban por todo el país los sentimientos contra Filipo y sus partidarios, lanzó Aristóteles al mundo este poema, en que se declaraba apasionadamente al lado del muerto.

Virtud, penosa para la raza de los mortales,
Premio más bello de la vida,
Hasta el morir por tu causa,
Virgen, es un destino envidiado en la Hélade,
Y el soportar duros e incesantes trabajos.

[26] Cf. mi *Ent. Met. Arist.*, p. 35. Como ejemplo del punto de vista erróneo ver A. Gercke en *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. II, col. 1014. Gercke considera la caída de Hermias como la razón de la "fuga" de Aristóteles, y por eso la pone en el año 345, por ser hecho probado que Aristóteles sólo pasó tres años en Asos (348-5); pero Dídimo ha mostrado que dejó Asos en vida de Hermias todavía, y que este último no cayó hasta 341. Algunos (incluyendo Gercke, *loc. cit.*) han conjeturado que Aristóteles estuvo en Atenas durante un corto período intermediario, en el que enseñó en el Liceo, pero esto descansa en una apresurada y errónea interpretación de Isócrates, XII, 18.

[27] Dídimo, col. 6, 15.

Tal fruto brindas al espíritu,
Par de los inmortales, y mejor que el oro
Y que ilustres antepasados y que el sueño de ojos lánguidos.
Por tu causa Heracles, el hijo de Zeus, y los gemelos de Leda
Mucho hubieron de soportar en las hazañas
Que emprendieron buscando poseerte.
Por anhelo de ti bajaron Aquiles y Ayax a la mansión de Hades.
Por amor de tu forma también el infante de Atarneo
Dejó en la desolación los rayos del sol.
Por eso hará famosas sus hazañas el canto.
Y él será declarado inmortal por las Musas,
Hijas de la memoria,
Que engrandecen y recompensan la firme amistad y el culto de
[Zeus hospitalario.

El valor único de este poema para nuestro conocimiento del desarrollo filosófico de Aristóteles no se había beneficiado nunca. Por la mayor parte se le había mirado simplemente como un documento humano, pero él muestra que cuando Aristóteles había llevado a cabo su destructora crítica de la Idea platónica, siguieron en él caminos separados el pensamiento exacto y el sentimiento religioso. Para la parte científica de su personalidad hacía mucho que no había nada semejante a una Idea al escribir esas líneas, pero en su corazón seguía viviendo la Idea como un símbolo religioso, como un ideal. Lee ya las obras de Platón como poesía. Exactamente como en la *Metafísica* explica la Idea y la participación del mundo sensible en su ser como una libre creación de la imaginación contemplativa, así se le aparece de nuevo aquí, en este poema, transfigurada en la forma de una virgen por quien morir es aún algo sublime en la Hélade. Las palabras "en la Hélade" no deben pasarse por alto. También Calístenes, en el elogio de Hermias que escribió por el mismo tiempo, se sirve de su heroica muerte para pintar la virtud (ἀρετή) griega, en contraste con la manera de ser de los bárbaros (ὁ τῶν βαρβάρων τρόπος),[28] y el epigrama dedicatorio de Aristóteles en Delfos revela odio y desprecio por "los medas", que no habían logrado vencer a Hermias en franca lucha, sino que faltando arteramente a su palabra, le habían asesinado cruelmente. La comparación de Hermias con Heracles y los Dióscuros, con Aquiles y Ayax,

28 Dídimo, col. 6, 10-13.

no es un recurso del estilo panegírico; Aristóteles no entiende exornar a su amigo con los patéticos adornos de los héroes homéricos. Por el contrario, todo heroísmo helénico, desde el ingenuo de Homero hasta el moral del filósofo, se le presentaba como la expresión de una única actitud frente a la vida, una actitud que sólo escala las alturas de la vida cuando supera a ésta. Encontraba el alma del poder de los griegos en esta platónica virtud o heroísmo, fuese proeza militar o firme silencio en el dolor; y la instiló en Alejandro, de tal suerte que en mitad de un siglo de luces el orgulloso conquistador luchó largamente, conduciéndose como si fuese Aquiles. Sobre su sarcófago representó el escultor la batalla decisiva entre helenos y asiáticos como un ejemplo del mismo contraste —en el rostro de los orientales los signos de un profundo padecer físico y psíquico, en las formas de los griegos la fuerza espiritual y corporal, original y no quebrantada de los héroes.

La hostil actitud de Aristóteles y sus compañeros hacia Persia era en aquel tiempo general en la corte de Macedonia. Ahora, que el testimonio de Dídimo ha rehabilitado la cuarta *Filípica* de Demóstenes, sabemos con certeza que ya en 342/1 andaba Filipo pensando seriamente en un plan de guerra nacional contra el enemigo hereditario, una guerra como la que venía tramando hacía largo tiempo la propaganda panhelénica de Isócrates y su círculo. Sólo ella podía justificar la fuerza bruta con que imperaba el rey de Macedonia sobre las libres ciudades griegas. Por medio de sus agentes secretos supo Demóstenes que Hermias se había puesto de acuerdo con Filipo, y consecuentemente en una situación difícil por respecto a Persia. Este tratado militar abría el camino a un ataque de Macedonia contra Persia. Hermias, que era un político que veía lejos, se había dado perfecta cuenta de que los tiempos estaban maduros para invocar la protección de Filipo en favor de su posición en el noroeste del Asia Menor, tan difícilmente ganada. Pareciéndole inevitable el choque entre el Imperio persa y el poder militar de Macedonia, esperaba conservar su independencia dándole a Filipo la cabeza de puente que necesitaba en Asia y asegurándole una fuerte base de operaciones en Eolia. Ignoramos quién contó a los persas estos planes. Como quiera que sea, cuando el general persa tomó

prisionero a Hermias, Demóstenes se regocijó pensando que pronto el Gran Rey le arrancaría con la tortura confesiones capaces de arrojar una clara luz sobre el complot de Filipo y disponer a Persia favorablemente para la alianza con Atenas, en pro de la cual había Demóstenes luchado en vano largo tiempo.[29]

Apenas resulta concebible que Aristóteles no supiese nada de los altos negocios de estado que con su propio amigo y suegro andaba tratando Filipo, en cuya corte vivía. Aristóteles se trasladó a Pela en 342 y Hermias sucumbió en 341. No sabemos si el tratado secreto se hizo durante este año o estaba ya en vigor cuando llegó Aristóteles a Macedonia; pero es probable que no permaneciera secreto largo tiempo, y por consiguiente que se haya concluído no mucho antes de la catástrofe. En todas las circunstancias, pasó Aristóteles a Pela con la aprobación de Hermias y no sin cierta especie de misión política. La tradición convencional quiere que el rey Filipo anduviese buscando por el mundo a un hombre capaz de educar a su importante hijo, y que por eso se fijó en el más grande filósofo de la época; pero en el momento en que Aristóteles profesaba en Asos y en Mitilene, todavía no era la primera figura intelectual de Grecia, ni Alejandro un personaje histórico. Tampoco puede haber decidido la elección el hecho de que Nicómaco, el padre de Aristóteles, hubiera sido el médico personal de Amintas en la corte de Macedonia, pues desde entonces habían pasado cuatro décadas. Todo indica que fué la relación entre Hermias y Filipo lo que sugirió realmente este notable símbolo de acontecimientos histórico-universales, la asociación del pensador y del gran rey. Hacer simplemente de tutor privado no se habría ajustado al carácter viril de Aristóteles, ni en Macedonia hubo nunca muchas perspectivas de tomar una parte semejante a la que había tomado Platón en la corte de Dionisio y Aristóteles mismo junto a su principesco amigo de Atarneo. De aquí que sea importante el que cuando analicemos la *Política,* reparemos en una gradual transición desde el radicalismo ético de Platón y desde sus especulaciones sobre el estado ideal hacia la *Realpolitik,* y que lleguemos a la conclu-

29 Demóstenes, *Discursos,* X, 31. Cf. los escolios *ad loc.* Estos refieren las misteriosas reticencias de la cuarta *Filípica* a Hermias, lo que resulta confirmado por el comentario de Dídimo.

sión de que el cambio se efectuó principalmente bajo la influencia del experimentado hombre de estado que era Hermias. Aristóteles no recomendó a Alejandro el ideal platónico del pequeño estado-ciudad, tal como se mantiene en las partes más antiguas de su *Política,* aunque este ideal seguía teniendo su importancia para las ciudades griegas, que habían permanecido formalmente autónomas, y aunque Aristóteles volvió a reconocerlo posteriormente, cuando profesaba en Atenas. Aristóteles se daba perfecta cuenta de que estaba formando las ideas del heredero del estado dirigente de Grecia, el reino europeo más poderoso de la época, y de que era al mismo tiempo un eslabón diplomático entre Filipo y Hermias —y que emprendiese la tarea es más significativo de su carácter que todas sus teorías políticas. La muerte de Hermias dió a todo un giro inesperado, pero el sentimiento antipersa de la coalición así destruída se tornó una parte de la vida emocional de Aristóteles, y en tal atmósfera creció Alejandro.

Era una cuestión de fe para Aristóteles que Grecia podía dominar el mundo, si estuviese políticamente unida. Como filósofo reconocía la primacía cultural de aquel pueblo, que dondequiera llegaba a encontrarse, penetraba y dominaba las naciones circundantes con asombroso poder. No había raza capaz de rivalizar con la solidez intelectual del griego de las ciudades; tanto en la guerra como en el comercio, conquistaba gracias a su simple superioridad técnica y a su personal confianza en sí mismo. Por otra parte, la tradicional estrechez de la vida política en los estados-ciudades autónomos ponía en el camino de cualquier unión orgánica dificultades que Aristóteles, nacido en la Calcídica, era incapaz de apreciar con la dilatada pasión por la libertad del demócrata del Atica. Hijo de una familia que había vivido en la corte de Macedonia, era fácil para él habituarse a la idea de una Grecia unida bajo la hegemonía macedonia. Pero en una forma tan inestable de estado tenía que haber inevitablemente una antinomia entre la monarquía patriarcal o agrícola, por un lado, y la libertad de las democracias urbanas, por otro. Ello debía trabajar en favor de la desunión interna, y sólo podía superarlo la eminente personalidad de un verdadero rey, en que pudiera ver Grecia su propia encarnación. Aristóteles sabía que un hombre así es un regalo de los dioses.

No era él un defensor de la monarquía a toda costa; el pensamiento griego no poseyó de hecho nunca —o, por lo menos, no el del siglo cuarto— la penetración jurídica necesaria para apreciar el valor de la legitimidad de una sucesión fija. Pero cuanto menos miraban los griegos a un monarca reinando por derecho legal en nuestro sentido, tanto más dispuestos estaban, hasta en el siglo de la mayor ilustración, a inclinarse ante la innata y natural majestad de una individualidad superior, si aparecía como un salvador en medio del caos e imponía a su mundo de formas políticas exhaustas la ley de una inexorable Ananke histórica.

Aristóteles esperaba encontrar tal rey nato en Alejandro, y a él se debe que el joven monarca pensara a veces honradamente en su misión histórica como un proyecto helénico, aunque siempre conservó bastante de un *Realpolitiker* para apoyarse en sus sólidas tropas domésticas, su descendencia de Hércules, como rey de Macedonia, y su puesto de general en jefe. La enorme diferencia entre él y Filipo se revela con máxima claridad en su actitud hacia los griegos. Filipo supo cómo hacer un inteligente uso de la civilización griega, según lo muestra su invitación a Aristóteles, por ejemplo; y no era capaz de imaginar un estado moderno sin la habilidad técnica y la ciencia militar griega, o sin la diplomacia y la retórica griega. Pero en su interior era literalmente un bárbaro astuto, y su genial capacidad se limitó a hacer el hecho más brutalmente palmario, más insultante. Por naturaleza era Alejandro un fiel vástago de aquella cepa salvaje, y sus contemporáneos griegos, a quienes su excelente educación condujo a suponer con error que podían medirle con patrones griegos, jamás lograron comprender su mezcla de grandes cualidades con una demoníaca imprevisibilidad, un frenético deseo de placer y en sus últimos días crecientes extravíos de brutalidad y crueldad. No obstante, el grado notablemente alto de conciencia personal e histórica de sí que tenía es una clara señal de la influencia de Aristóteles. Su plan favorito, partir para Asia como un segundo Aquiles, es característico de tan peculiar mezcla y de la claridad con que la percibía él mismo. Era un griego por su escuela literaria y moral. Era un griego en su pugnar por la "virtud", esto es, por una más alta y armoniosa individualidad.

Pero su retadora imitación de Aquiles es la expresión de su apasionada y romántica condición, de que había un contraste entre él y la política y cultura excesivamente civilizada del siglo cuarto, y también lo es quizá de un cierto espíritu caballeresco semibárbaro, que le hacía imposible fundirse con la Ilustración griega. Marcha a Asia rodeado de historiadores y sabios; en Ilión busca la tumba de Aquiles y lo llama afortunado por haber encontrado un Homero para heraldo de sus hazañas. De semejante joven bien podía esperar Aristóteles que condujera a los griegos a la unidad y sentara el dominio de ellos en el Este sobre las ruinas del Imperio Persa (las dos cosas estaban inseparablemente ligadas en su mente). La comunidad de ideas entre los dos hombres fué evidentemente muy estrecha, no sólo mientras vivió Aristóteles en Macedonia, sino hasta mucho después de empezar las guerras persas. Sólo cuando la expedición a Asia había extendido inmensurablemente el horizonte del paisaje de la Ilíada empezó Alejandro a confundir la conducta de Aquiles con otros papeles orientales. Entonces su misión griega hizo lugar al nuevo propósito de reconciliar pueblos e igualar razas, y Aristóteles se opuso a Alejandro con toda energía. El término de sus relaciones íntimas no debe autorizar, sin embargo, para arrojar sombra alguna sobre los tiempos en que Alejandro puso como heredero del trono de Macedonia las bases de su pensamiento político bajo la tutoría de Aristóteles, y este último trabó una estrecha amistad con Antípater, que en algunos respectos ocupó el puesto de la de Hermias y que duró aún después de la muerte del filósofo. Al morir Filipo cumplió Alejandro el deseo más caro de su maestro reedificando su ciudad nativa, Estagira, que habían devastado las tropas de Filipo durante la guerra de la Calcídica. También se respetó la ciudad natal de Teofrasto, Ereso de Lesbos, cuando tomaron la isla los macedonios. Calístenes acompañó a Alejandro a Asia como historiador.

CAPÍTULO VI

EL MANIFIESTO DE LA FILOSOFIA

La historia de la época más fecunda de la vida de Aristóteles era en otros tiempos una página en blanco. No se sabía del período que va desde sus treinta y siete a sus cuarenta y nueve años, esto es, desde el momento en que dejó la Academia hasta el momento en que volvió de Macedonia a Atenas y fundó la escuela peripatética (347-335). No se lograba rastrear relación esencial alguna entre sus "viajes" y la vida de reclusión en la Academia que los había precedido. En todo caso, no parecían ser de especial importancia para la inteligencia del Aristóteles pensador. Dado que sus escritos no podían fecharse con rigor, parecía haber un completo vacío entre su período académico y su período peripatético, suponiéndose que los tratados se habían escrito todos durante el último. Y dado que tampoco se sabía nada preciso sobre su actividad de maestro y de escritor anterior a la fundación de la escuela, no es sorprendente que los investigadores se imaginasen su pensamiento habiendo alcanzado una forma final, y considerasen los tratados como su expresión sistemática y definitiva. Dentro de este sistema parecía corresponder el más alto puesto a la metafísica, el estudio del ser puro, cúpula dominante bajo la cual quedan todas las ciencias especiales incluídas, presupuestas y por lo mismo superadas.

Ahora sabemos, por la obra de Dídimo recientemente descubierta, que Aristóteles reanudó su enseñanza inmediatamente después del 347, y que su primera aparición independiente tuvo lugar mientras estaba aún en Asos. Lo que se nos dice de su actividad durante estos años muestra que había llegado a sentir el deseo de ejercer una ancha influencia pública. Al mismo tiempo, todo lleva a la conclusión de que continuaba sin perturbar su estrecha afinidad con Platón y las preocupaciones de éste. Seguía viviendo y enseñando entre discípulos de Platón. Como

hemos visto, su marcha de la escuela de Atenas no fué en ningún sentido una ruptura con la comunidad académica como tal; y sería una inadmisible contradicción suponer que después de haber sido un fiel discípulo durante toda la vida de su maestro, rompiera con él desde el instante en que había muerto. Todo lo contrario, su desarrollo intelectual tomó cada vez más algo del público carácter que siempre había determinado la personalidad y la influencia de Platón. Fundó escuelas y sembró las simientes de la filosofía en varios lugares. Tomó parte en asuntos políticos, como había hecho Platón, y llegó a tener influencia en las cortes de los más poderosos gobernantes de su tiempo. Por primera vez empezó a contar hombres importantes entre sus discípulos. Es probable *a priori* que éste fuera también el tiempo de su primera aparición ante el gran público como crítico de Platón, puesto que ahora tenía que explicar la filosofía platónica sobre su propia responsabilidad y de acuerdo con su propio concepto de la naturaleza de la misma. Partiendo de esta consideración, debemos tratar de penetrar más hondo en la misteriosa oscuridad de estos años decisivos, durante los cuales alcanzó la primera formulación general de su propio punto de vista. Y descubrimos que entre el primer estadio, dogmáticamente platónico, de su desarrollo intelectual, y la forma final de su pensamiento en plena madurez, hubo un período de transición cuya naturaleza puede certificarse con precisión en muchos detalles; un período en que criticó, rehizo y se independizó; un período, en otros tiempos enteramente pasado por alto, que fué claramente distinto de la forma final de su filosofía, aunque revela la entelequia de la última en todos los puntos esenciales. La ventaja de examinar esta situación no se reduce a obtener un cuadro del desarrollo gradual de sus principios. Sólo sabiendo lo que con el tiempo refuerza, suprime e introduce, podemos formarnos un concepto claro de las fuerzas determinantes que trabajaban por producir en él una nueva *Weltanschauung*.

A la cabeza de este proceso coloco el diálogo *De la Filosofía*. Generalmente se le cuenta entre los primeros escritos,[1] pero su

[1] Bernays y Heitz no ven diferencia alguna entre éste y los otros escritos exotéricos, a causa de que admiten que Aristóteles atacaba a Platón en todos ellos. Dyroff, en cambio (*op. cit.*, p. 82), generaliza su idea correcta de

doctrina es evidentemente un producto de la transición. Los numerosos fragmentos conservados, algunos de ellos muy importantes, hacen el intento de reconstruirlo más esperanzador que con cualquier otra de las obras perdidas. De nuevo aquí tendremos que entrar en las minucias de la interpretación, a fin de extraer lo esencial de nuestro material. Hasta el presente se le ha entendido muy poco. Por su estilo, por su contenido y por su finalidad, ocupa un lugar único en el desarrollo intelectual de Aristóteles.

De la Filosofía se menciona expresamente como habiendo atacado la doctrina de los números ideales, y de hecho es la única obra literaria de que sepamos con precisión que su contenido era antiplatónico. Dicha crítica formaba evidentemente parte de una refutación general de la doctrina de las Ideas, pues no trata de la de Espeusipo, de que los números matemáticos eran sustancias independientes, sino con la forma posterior de la doctrina del propio Platón, según la cual las Ideas eran números. "Si las Ideas fuesen otra clase de número, y no el matemático, no tendríamos inteligencia alguna de él. Pues, ¿quién entenderá otra clase de número, al menos entre la mayoría de nosotros?" [2] Siriano nos conservó estas palabras del libro segundo del diálogo. El que habla es el propio Aristóteles, que enuncia su aporía sobre la doctrina de Platón medio en serio y medio en broma.

La misma actitud me parece expresarse en otra crítica fragmentaria de la teoría de las Ideas, cuyo origen, aunque no rigurosamente probado, es más que probable. Es el pasaje tomado por Proclo y Plutarco de una fuente común, para probar que Aristóteles atacaba a Platón en los diálogos lo mismo que en los tratados.[3] Puesto que la tradición no nos informa de la existencia de una crítica de Platón en ningún diálogo excepto *De la Filosofía*, y puesto que esta crítica no identificada concuerda sorprendentemente bien con la actitud expresada en el fragmento de este diálogo citado por su nombre, sería antinatural no atribuir ambas a la misma obra, especialmente dado que el simple

que el contenido de los diálogos y del *Protréptico* era por la mayor parte platónico, y supone que lo mismo era verdad del *De la Filosofía* también.

[2] Frg. 9.

[3] Frg. 8. Ver *supra*, p. 48.

título de esta obra, tan insólitamente informativo para un diálogo, sugiera un examen acabado de los problemas fundamentales de la filosofía. De nuevo aquí era el propio Aristóteles el que hablaba. No conocemos las palabras exactas empleadas por él, pero ambos testimonios conservan la notable declaración de que "no puede simpatizar con la teoría de las Ideas, aun cuando se le crea discrepar por simple espíritu de contradicción". Esta declaración ilumina todavía con mayor claridad que el otro fragmento el hecho de que en el cuadro que pinta del obstinado conflicto de opiniones reproduce Aristóteles la verdadera situación. Algo había de ceder. Finalmente apela al respeto que todo investigador debe a toda convicción honrada y razonada. Enérgicamente rechaza la maliciosa sugestión, que naturalmente se había hecho en la Academia, de que su divergencia de ideas se debiera a motivos personales. Esta imputación fué evidentemente una de las principales razones de que publicara su crítica, que no cabe duda había sido ya materia de discusión durante algún tiempo dentro del círculo platónico. Cuando al cabo anunció al mundo: "no puedo más que mantener mis objeciones", había dejado de importarle realmente el reconquistar la buena voluntad de aquellos antiguos amigos de quienes disentía ahora. Estaba dispuesto a someter sus argumentos al veredicto del público.[4]

Hasta donde podemos juzgar por el título y los fragmentos, era el diálogo singular por su forma tanto como por su contenido. Cicerón, cuando apela a Aristóteles para justificar su propio proceder, nos cuenta que el último aparecía en sus propios diálogos y dirigía la discusión. Hemos mostrado, sin embargo, que esto sólo ocurría probablemente en unos pocos diálogos; de hecho sólo en el *Político* y la *Filosofía*.[5] En este último, la prominencia del propio Aristóteles estaba ciertamente relacionada con la naturaleza de la obra como una especie de manifiesto personal. El título sugiere un tratado más bien sistemático, y los fragmentos lo confirman. No cabe duda de que un defensor

[4] El pasaje debe su conservación a su singular importancia para el desarrollo de la actitud crítica de Aristóteles frente a Platón. Era único. Por eso el generalizar una situación tan individual y no susceptible de repetición y el aplicarla a todos los diálogos es un procedimiento que se refuta a sí mismo.

[5] Ver *supra*, p. 41.

de la concepción platónica pronunciaba un largo discurso en oposición a Aristóteles. Cicerón nos cuenta, además, que Aristóteles escribía una introducción distinta a cada uno de los libros cuando sus diálogos tenían más de uno, de lo que podemos inferir que cada libro era completo de suyo, como en los diálogos de Cicerón.[6] Así, tanto formal como filosóficamente está la obra a medio camino entre las primeras obras, platónicas, y los tratados, y por el espíritu se aproxima a los últimos. La fecha de composición la señala la relación entre esta crítica de la teoría de las Ideas y la del libro primero de la *Metafísica.* Uno de los pocos puntos sobre la cronología de los tratados que pueden fijarse con toda exactitud es éste: poco después de la muerte de Platón redactó Aristóteles un afortunado bosquejo de los resultados de las discusiones que se habían sostenido sobre las Formas en la Academia, en el que intentaba delinear su nuevo sistema de platonismo perfeccionado; la introducción a este primer bosquejo está contenida en el libro primero de la *Metafísica.*[7] Ahora bien, es inconcebible que la crítica del diálogo *De la Filosofía,* que se dirigía al público y estaba en forma literaria, fuese anterior a estas discusiones esotéricas; esta crítica no era el primer paso, sino el último. En consideración a la Academia, habría evitado Aristóteles todo el tiempo posible un examen público de las controversias internas de su escuela sobre cuestiones lógicas y metafísicas, que pocas personas eran capaces de juzgar; y los fragmentos conservados prueban que sólo obró así cuando le obligó la propia defensa. Se sigue que el diálogo se escribió al mismo tiempo que la crítica de las Formas del libro primero de la *Metafísica,* o poco después, y ciertamente tras la muerte de Platón. Aristóteles entra en liza armado no sólo con críticas destructivas, sino también con una concepción propia. Hasta que

6 Cic., *Ep. ad Att.*, IV, 16, 2; "quoniam in singulis libris utor prooemiis, ut Aristoteles in eis quos ἐξωτερικούς vocat." Las introducciones tienen, por consiguiente, que haber estado muy débilmente conectadas con lo siguiente. Según Proclo (*In Parmen.*, I. 659, Cousin), lo mismo era cierto de los diálogos de Teofrasto y Heráclides Póntico, que estaban modelados sobre los de Aristóteles. En el *Eudemo,* por el contrario, la discusión brota naturalmente de la invención introductoria, como pasa en Platón.

7 Ver *Ent. Met. Arist.*, pp. 28 *ss.*, esp. p. 33.

Andrónico publicó la *Metafísica* constituyó este diálogo la principal fuente de información sobre las opiniones filosóficas generales de Aristóteles en el mundo antiguo, y de él sacaron su conocimiento del autor los estoicos y epicúreos. Era, sin embargo, un Aristóteles sin desarrollar aquel con quien tuvieron que contentarse.

Aristóteles empezaba con el desarrollo histórico de la filosofía. No se confinaba en los filósofos griegos desde Tales en adelante, que despliegan una verdadera continuidad y que eran puros investigadores que procedían sin supuestos a lo largo de líneas definidas. Contrariamente a su proceder en la *Metafísica*, retrocedía al Oriente y mencionaba sus antiguas y gigantescas creaciones con interés y respeto. En el libro primero de la *Metafísica* se limita a aludir a los sacerdotes egipcios y a los servicios que prestaron a la matemática, en razón del ejemplo de ocio y contemplación filosófica que daban a los griegos. Pero en su diálogo penetraba hasta los más antiguos tiempos —si seguimos su propia cronología— y hablaba de los Magos y de su enseñanza.[8] Venían luego los venerables representantes de la más remota sabiduría helénica, los teólogos, como él los llama; a continuación, las doctrinas de los órficos y sin duda de Hesíodo, aunque éste no aparece en los fragmentos; y por último la sabiduría proverbial tradicionalmente atribuída a los Siete Sabios, de conservar la cual se había cuidado especialmente el dios de Delfos. Esto daba ocasión para mencionar el viejo culto apolíneo. Es digno de nota que Aristóteles fué el primer sucesor de Platón que se desembarazó de la despectiva opinión que éste tenía de los sofistas. Devolvió al nombre su justa significación como un título de honor; y tuvo la sagacidad histórica de poner a los Siete Sabios a la cabeza de esta sucesión de intelectos dominantes, cuya influencia sobre el desarrollo del pensamiento griego le parecía tan importante, que los incluyó en la historia del saber filosófico.[9]

8 Frg. 6.

9 La prueba de la existencia de estos detalles en el diálogo *De la Filosofía* es como sigue. Aparte del fechar la religión de los Magos, únicamente el cálculo sobre la antigüedad del proverbio délfico "Cónocete a ti mismo", que conducía a la cuestión de la fecha de los Siete Sabios, se atribuye con precisión a este diálogo (frg. 3). Aristóteles adjudicaba el proverbio a un

Esta masa de hechos estaba críticamente tamizada y reducida a un orden. Aristóteles planteaba la cuestión de la autenticidad de los poemas órficos conservados. Negaba que Orfeo hubiera escrito versos, y distinguía entre las ideas religiosas y la forma en que se las había transmitido, adjudicando correctamente esta última a un período bastante posterior, allá por los fines del siglo VI. Este es el origen de la idea, que impera todavía, de que la mistificación del poema órfico era invención de Onomácrito, teólogo de los Pisistrátidas, que tenían interés por el misticismo órfico.[10] También indagaba Aristóteles la antigüedad del proverbio "Conócete a ti mismo", que estaba inscrito sobre la entrada del templo de Delfos. Trata de determinar su fecha por medio de la historia de la construcción.[11] Análogamente, en lugar de admirar de un modo ingenuo la cana antigüedad de la sabiduría egipcia y de la religión irania, trataba de asignarles las fechas más definidas posibles.[12]

Esta rigurosa cronología no es el resultado de un simple interés arqueológico, sino de un principio filosófico. Su doctrina era la de que en la historia humana vuelven a aparecer las mismas verdades, no simplemente una vez o dos, sino indefinidamente.[13] Como consecuencia echó las bases de una colección de proverbios griegos, fundándose en que estos lacónicos y contundentes preceptos empíricos eran las supervivencias de una filosofía prehistórica, y se habían conservado por medio de la palabra oral a través de todos los cambios del espíritu nacional, en virtud de su concisa plenitud de sentido. Sus perspicaces ojos divisaban el valor de los proverbios y de la poesía gnómica para el estudio de los orígenes de la reflexión ética. Al griego educado le parecía cosa vulgar el minucioso trabajo requerido para hacer una colección semejante, y el intento de Aristóteles provocó el

tiempo anterior a Quilón. Se sigue que los fragmentos 4 y 5 proceden del mismo contexto. Que los teólogos deben de haberse mencionado resulta obvio del hecho de que también en la *Metafísica* hace empezar con ellos la reflexión filosófica.

10 Frg. 7.

11 Frg. 3.

12 Frg. 6.

13 *Del Cielo*, I, 3, 270b 19; *Meteor.*, I, 3, 339b 27; *Metaf.*; Λ 8, 1074b 10; *Pol.*, VII, 10, 1329b 25.

franco menosprecio de los círculos isocráticos.[14] Al examinar la antigüedad de la máxima délfica "Conócete a ti mismo", trataba de resolver la cuestión de a cuál de los Siete Sabios se debía. Basándose en las conclusiones que sacaba de la construcción, ponía término a la controversia, un tanto vacua, con un juicio salomónico: puesto que la máxima es más antigua que Quilón, no procede de ninguno de los Siete, sino que había sido revelación de la propia Pitonisa. El alcance del argumento resulta claro cuando consideramos el testimonio de Plutarco, según el cual "en las obras platónicas" sostenía Aristóteles que el "Conócete a ti mismo" era el más divino de los preceptos de Delfos, y que era el mismo precepto que había planteado a Sócrates su problema. La peculiar frase "en las obras platónicas" (ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς) es paralela a la frase "en las obras socráticas", que significa los diálogos socráticos de Platón; tiene que referirse a la forma, no al contenido, y que significar los diálogos platónicos de Aristóteles. La relación establecida aquí entre la vieja máxima délfica y la nueva búsqueda socrática de un conocimiento ético cae mejor dentro del diálogo *De la Filosofía* que dentro de cualquier otro. Es un ejemplo de la doctrina de que las verdades filosóficas vuelven a descubrirse a lo largo del curso de la historia. Así, venía Sócrates a ser el restaurador del principio ético de la religión apolínea; en realidad, como Aristóteles trataba de mostrar con el cuento de la visita a Delfos, fué de aquel antiguo centro de revelación de donde recibió Sócrates el impulso externo que le condujo a aquellas cuestiones que agitaban todos los problemas éticos de su tiempo.[15]

[14] Sobre el interés de Aristóteles por los proverbios ver παροιμία en el *Index Aristotelicus* de Bonitz. Sobre la idea de que los proverbios son "reliquias de una antigua filosofía" ver frg. 13. Sobre las colecciones de proverbios ver Diόg. L., V, 26 y Ateneo, II, 60 D.

[15] Que los fragmentos 1 y 2 forman un conjunto con el 3 resulta indubitable tan pronto como se advierte que la clave del conjunto es la teoría del retorno periódico de todo conocimiento. No nos importa aquí la cuestión de si los preceptos délficos pertenecen realmente a la ética de Apolo o son manifestaciones de sabiduría extranjera acogidas bajo la protección del dios. El paralelo entre Sócrates y la máxima délfica aparece también en el Ps.-Platón, *Alcib.*, I, 124 B: "tomando consejo de mí y de la máxima délfica 'Conócete a ti mismo' ".

El vínculo así descubierto entre religión y filosofía se extiende a lo largo del diálogo. La misión apolínea de Sócrates la había tocado ya Platón en la *Apología;* aquí se usa la doctrina de los ciclos para ensancharla hasta un renacimiento de la sabiduría délfica. Apolinismo y socratismo son los dos polos del desarrollo de la ética griega. La investigación de la fecha de origen del orfismo debe de haber formado parte de la misma idea. Aristóteles jamás dudó de la historicidad de Orfeo; subrayó lo tardío de la formulación literaria exclusivamente a fin de reemplazar al versificador y fabricante de oráculos pisistrátida por un genuino profeta de la antigüedad griega. Estaba seguro de que los poemas órficos eran tardíos, pero no había nada que impidiera ser de una gran antigüedad a la enseñanza religiosa misma. Lo que le llevó a investigar la fecha de su origen fué sin duda su reciente retorno, en una forma más espiritualizada, en la doctrina de la otra vida y de la trayectoria del alma de Platón.

Otro ejemplo de este método se encuentra en el siguiente fragmento. En su *Historia Natural* dice Plinio (30, 3): "Eudoxo, que deseaba que se pensara que la más famosa y más beneficiosa de las sectas filosóficas era la de los Magos, nos cuenta que Zoroastro vivió 6,000 años antes de la muerte de Platón. Aristóteles dice lo mismo". Sabemos que Eudoxo, el astrónomo y amigo de Platón, se había interesado por la ciencia oriental y egipcia durante su estancia en los países respectivos, y traído consigo a Grecia el saber que había recogido de los representantes de un mundo más o menos cerrado todavía para los helenos.

En aquel tiempo era la Academia el centro de un interés muy fuerte por el Oriente. Como un augurio de la expedición de Alejandro y el consiguiente *rapprochement* entre griegos y asiáticos, es este interés de una gran significación, no reconocida en modo alguno suficientemente. Los canales por los que se abrió paso la influencia oriental sólo pueden rastrearse en pequeña medida. Gracias a un fragmento de una lista de alumnos de la Academia, conservada en un papiro de Herculano, sabemos por casualidad que un caldeo era miembro regular de la escuela.[16] Esto parece haber sido durante la última década de la vida de Platón.

[16] *Index Acad. Herculan.*, col. III, p. 13 (Mekler).

Otros signos de influencia oriental señalan el mismo período. Tales son el paralelo del *Alcibíades* I, entre las cuatro virtudes de Platón y la ética de Zaratustra, y la teología astral presentada como la más alta sabiduría por el discípulo y secretario de Platón, Filipo de Opunte, en su postscriptum a las *Leyes*. Para autorizar las nuevas ideas religiosas que predica seriamente "a los griegos" apela Filipo abiertamente a fuentes orientales.[17] Estas tendencias se originaron indudablemente durante el tiempo en que estuvo presente Eudoxo en la Academia, aunque nuestro material no nos permite por desgracia apreciar en toda su extensión la enorme influencia ejercida sobre los platónicos por este hombre. Se relacionaban en parte con la admiración de la Academia por la astronomía caldea y "siria", de cuya antigua familiaridad empírica con los cielos había obtenido su cómputo de los tiempos de revolución y su conocimiento de los siete planetas, un conocimiento que aparece en Filipo de Opunte por primera vez en Europa. En parte, también, se relacionaban con el atractivo del dualismo religioso de los Parsis, que parecía prestar apoyo a la metafísica dualista de la vejez de Platón. El alma del mundo mala que se opone a la buena en las *Leyes* es un homenaje a Zaratustra, hacia quien se sentía atraído Platón a causa de la fase matemática en que había acabado por entrar su teoría de las Ideas, y a causa del dualismo intensificado envuelto en ella.[18] Desde aquel tiempo en adelante permaneció la Academia vivamente interesada por Zaratustra y la enseñanza de los Magos. Hermodoro, discípulo de Platón, discutía el astralismo en su *Matemática*, derivando de él el nombre de Zaratustra, que declaraba significar "adorador de las estrellas" (ἀστροθύτης).[19]

Estas influencias suscitaron el interés de Aristóteles por los Magos en el diálogo *De la Filosofía*. Hasta el intento de deter-

17 *Epín.*, 986 E, 987 B y 987 D—988 A. Ps.-Platón, *Alcib.*, I, 121 E—122 A.

18 *Leyes*, X, 896 E. "*At.* Y puesto que el alma ordena y habita toda las cosas que se mueven, como quiera que se muevan, ¿no deberemos decir que ordena también los cielos? *Cle.* Naturalmente. *At.* ¿Un alma o más? Más de una —respondo por ti; en todo caso, no debemos suponer que haya menos de dos—; una, la autora del bien, y la otra, de lo contrario."

19 Sobre Hermodoro, *De la Matemática*, usada por Soción en la *Diadoche*, ver Diόg. L., I, 2 y 8; cf. escol. al Ps. - Platón, *Alcib.*, I 122 A.

minar la fecha de Zaratustra lo habían hecho ya otros académicos. Hermodoro, por ejemplo, le había puesto 5,000 años antes de la caída de Troya. Las investigaciones de este platónico seguían siendo la principal autoridad en la materia cuando el docto alejandrino Soción escribió su historia de las escuelas filosóficas. Al lado de Hermodoro mencionaba la sugestión de Janto, según la cual Zaratustra había vivido 6,000 años antes de la invasión de Jerjes.[20] La fecha dada por Aristóteles y Eudoxo y reproducida por Plinio difiere de las otras fechas tradicionales en su peculiar punto de referencia. Si comparamos "6,000 años antes de la muerte de Platón" y cifras contadas desde la caída de Troya o de la expedición de Jerjes (que más tarde abrió camino a la de Alejandro), resulta evidente que semejante manera de calcular no se debe a las exigencias de la cronología, sino al deseo de enlazar a Zaratustra y a Platón como dos fenómenos históricos esencialmente similares. La razón de la comparación y del interés de Aristóteles por los miles en números redondos del intervalo, es patentemente la idea presentada en *De la Filosofía,* de que todas las verdades humanas tienen sus ciclos naturales y necesarios. Ahora bien, en un fragmento del que se sabe que pertenece al libro primero de este diálogo habla Aristóteles de la enseñanza de los Magos, a saber, del dualismo iranio, según el cual había dos principios, un espíritu bueno y otro malo, Ormuz y Arimán; y Aristóteles identifica a éstos con las divinidades griegas Zeus y Hades, el dios de la luz celeste y el dios de la oscuridad ctónica. También Plutarco compara la doctrina de las almas del mundo, buena y mala, de Platón con el dualismo de los caldeos y Magos. Es natural suponer que la misma consideración actuó sobre Aristóteles en el fragmento donde traza un paralelo entre Zaratustra y Platón.[21] Esta suposición se vuelve segura por obra del único pasaje restante donde menciona a los Magos, a saber, una de las partes más antiguas de la *Metafísica,* que debe asignarse por otras razones al momento en que se escribió *De la Filosofía.* Aquí de nuevo es el asunto el dualismo platónico. Como primeros precursores de éste menciona

20 Diog. L., I, 2.

21 Frg. 6 (Plutarco, *Is. et Osir.,* 370 E).

Aristóteles en Grecia a Ferécides y en Asia a los Magos.[22] El entusiasmo de la Academia por Zaratustra subió hasta la intoxicación, como el redescubrimiento de la filosofía india por Schopenhauer. Llevó a la conciencia histórica de sí que tenía la escuela a pensar que la doctrina platónica del Bien como un principio divino universal había sido revelada a la humanidad del Este por un profeta oriental miles de años antes.

Esta explicación resulta confirmada por el número 6,000. Sabemos por Teopompo, que quizá lo sacó del propio Eudoxo, que la generación de éste y de Aristóteles tenía conocimiento del gran ciclo de la religión irania y del drama universal de la lucha entre Ormuz y Arimán.[23] Ormuz y Arimán gobiernan por turno (ἀνὰ μέρος), cada uno durante tres mil años. Durante otros tres mil luchan, y cada uno trata de herir al otro y destruir lo que él creó. Finalmente gana la partida el espíritu bueno. La duración de este drama escatológico se estima diversamente en la tradición irania, unas veces como siendo de 9,000 años (ésta es evidentemente la cifra que sigue la fuente de Teopompo) y otras veces de 12,000. De acuerdo con ello varía el significado de cada acto de 3,000 años dentro del ciclo cósmico. Por esta razón quizá los medios a nuestra disposición no nos permitan determinar sin ambigüedad los puntos precisos en que se suponía aparecían Zaratustra y Platón;[24] pero no es a buen seguro un

22 *Metaf.*, N 4, 1091b 8.

23 Teopompo, frg. 72 (Mueller). Cf. Jackson, "The Date of Zoroaster", *Journal of the American Orient. Soc.*, vol. XVII (1896), p. 3; F. Cumont. *Textes et monum. de Mithra*, vol. I, p. 310, n. 6; y últimamente Gisinger, *Erdbeschreibung des Eudoxus* (Leipzig, 1907). En vista de que la creación del dios bueno se completa en 6,000 años, los Padres de la Iglesia y filósofos cristianos de la historia identifican este período con los seis días de la creación según el relato mosaico.

24 En la edición alemana original de esta obra trataba yo de fijar con más rigor las posiciones probables de Zaratustra y Platón en el drama cósmico de la religión irania. Desde entonces mi afirmación de que el asignar a Zaratustra a una fecha 6,000 años anterior a Platón implica algún vínculo interno entre ellos, o más bien entre sus principios, la han recogido muchos orientalistas y quizá es universalmente aceptada. Pero en vista de recientes investigaciones iranias prefiero ahora no intentar el armonizar las tradiciones griega y persa, pues que para mi propósito es lo único importante el sentar *el hecho* de que poco después de su muerte, e incluso en vida suya todavía.

accidente que la cifra 6,000, que es el número de los años entre los dos según Aristóteles y Eudoxo, sea divisible por 3,000. Zaratustra y Platón son evidentemente dos importantes etapas en el viaje del mundo hacia su meta, el triunfo del bien.

La principal razón para adjudicar el fragmento de Plinio al libro primero del diálogo *De la Filosofía* es que sólo en este contexto puede entenderse plenamente; pero puesto que Rose lo incluye entre los fragmentos del apócrifo *Mágico* —por razón que no se logra descubrir— bien estará disipar expresamente la sombra de sospecha que por lo mismo ha caído sobre él.[25] Plinio no sacó su información del *De los Magos* de Apión, como conjetura sin razón Rose, sino de la erudita obra del mismo título de Hermipo, el continuador de Calímaco. En la siguiente línea señala inequívocamente por su fuente a Hermipo, expresando una ingenua admiración por su vasta lectura de los textos originales, que es muy propia en vista de su propia falta de ella. No fué Plinio, sino Hermipo, quien consultó a Eudoxo. Así podemos confirmarlo comparando el pasaje con el fragmento 6, una referencia a los Magos de la que se sabe con precisión que pertenece al libro primero *De la Filosofía.* También este fragmento procede de Hermipo y de nuevo aquí menciona éste por sus fuentes a Eudoxo y a Aristóteles. Damos los dos extractos lado a lado.

se puso a Platón en relación con Zaratustra y con la doctrina irania de la lucha entre el principio bueno y el malo. Sobre Platón como el fundador de una religión, según lo ve la elegía de altar de Aristóteles, ver mi artículo "Aristotle's Verses in Praise of Plato", *The Classical Quarterly,* vol. XXI (1927), p. 13.

25 Arist., frg. 34. Cf. Rose, *Arist. Pseudepigraphus,* p. 50. La razón por la que Rose atribuye el fragmento al *Mágico* es probablemente la de que en Diógenes Laercio (I, 1 y I, 8) se menciona esta obra como una de las de Aristóteles en el contexto inmediato a la cita de *De la Filosofía* sobre los Magos. Pero un examen preciso muestra que Diógenes no sigue la misma fuente al citar cada una de las dos obras como obras de Aristóteles. El *Mágico* apócrifo lo dan como principal fuente Soción y Hermodoro, pues Diógenes menciona los tres nombres tanto en I, 1—2 como en I, 7—8 (el extracto se extiende hasta "y Hermodoro está de acuerdo con él en esto"), mientras que la información procedente del *De la Filosofía* de Aristóteles y de Eudoxo estaba obtenida de Hermipo, como se mostró arriba.

Plinio, *Historia Natural*, 30, 3.

Sin duda empezó con Zoroastro en Persia, según las autoridades, que están de acuerdo. No es tan claro si hubo sólo un hombre de este nombre u otro más adelante. *Eudoxo,* que sostenía que es la más excelente y valiosa de todas las sectas filosóficas, dice que este Zoroastro vivió 6,000 años antes de la muerte de Platón. *Aristóteles dice lo mismo. Hermipo,* que escribió copiosamente sobre todo ese arte, y comentó 2.000,000 de líneas de poesía escritas por Zoroastro, añadiendo un índice a cada libro, dice... que su maestro fué Agonaces, y que él vivió 5,000 años antes de la guerra de Troya.[26]

Diógenes-Laercio, I, prólogo, 8.

Aristóteles, en el libro primero de su diálogo De la Filosofía declara que los Magos son más antiguos que los egipcios, y además, que creen en dos principios, el espíritu bueno y el espíritu malo, el uno llamado Zeus u Ormuz, el otro Hades o Arimán. Así lo confirman *Hermipo en su libro primero sobre los Magos, Eudoxo en su Viaje alrededor del Mundo* y Teopompo en el libro octavo de su *Filípica.*

Es evidente que Hermipo se sirvió de las mismas fuentes para sus dos referencias a los Magos, a saber, el diálogo *De la Filosofía* y el *Viaje* de Eudoxo, debiendo de haberlos citado exactamente cada vez. Diógenes reproduce íntegramente su cita, pero Plinio se limita, como suele, a nombrar los autores sin los libros. El fragmento de Plinio se ajusta perfectamente a la teoría de los ciclos y a las discusiones cronológicas del libro primero *De la Filosofía,* que contenía otras referencias a los Magos, por lo que en el futuro debe incluírsele entre los fragmentos del diálogo. La posición paralela de Platón y Zaratustra en el ciclo no da la im-

26 Sobre la forma correcta del nombre "Agonaces" ver Fr. C. Andreas, en Reitzenstein, "Die Göttin Psyche", *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,* Philosophisch-historische Klasse, vol. VIII (1917), Abh. 10, p. 44. Sobre la significación de la anterior discusión de las afirmaciones de Aristóteles acerca de la doctrina de Zaratustra para la tradición oriental y su cronología ver Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig, 1926), p. 3.

presión de haberse inventado durante la vida de Platón. Tampoco podía encontrarse, con seguridad, en el *Viaje* de Eudoxo, que murió mucho antes que él. La originalidad de Eudoxo reside exclusivamente en poner a Zaratustra "hace 6,000". Fué Aristóteles quien, llevado de su doctrina del retorno periódico de todo conocimiento humano, vinculó específicamente por primera vez esta cifra al retorno del dualismo, colocando con ello a Platón en una posición que correspondía a su profunda reverencia por él. No puede caber duda de que el diálogo en que dirigía así la luz de los siglos sobre su maestro se escribió después de la muerte de este último.[27]

La doctrina de que la verdad retorna con determinados intervalos implica que los hombres son incapaces de conservarla permanentemente una vez que se la ha descubierto. No se suponía, sin embargo, que la humanidad no pudiera mantenerse durante mucho en un alto nivel espiritual, y que por esta razón perdería continuamente de nuevo incluso verdades conocidas durante largo tiempo. La teoría era que la tradición, y en realidad la civilización en conjunto, resulta destruída periódicamente por violentas convulsiones de la naturaleza. En otras palabras, se aplicaba a la historia de la filosofía la doctrina de las catástrofes de Platón. Bywater ha dado razones convincentes para creer que esta doctrina se encontraba en los diálogos de Aristóteles.[28] En el *Timeo* se sugiere que todas las tradiciones más

[27] Si las palabras de Plinio "sex milibus annorum ante *Platonis mortem*" no proceden de la fuente intermediaria Hermipo —es verdad, como me ha señalado Eduardo Fraenkel, que en la cronología técnica "ante mortem..." no significa a veces más que "ante aliquem"—, sino de la autoridad de Hermipo, sólo pueden ser de Aristóteles, puesto que Eudoxo murió antes que Platón. (Es imposible seguir a Gisinger, *op. cit.*, p. 5, n. 1, que supone, basándose en el pasaje de Plinio, que Eudoxo murió después que Platón). Simplemente por razones internas, sin embargo, me parece seguro que una comparación semejante no pudo haber surgido en vida todavía de Platón, y otro tanto es cierto de la actitud del diálogo en conjunto frente a Platón y su filosofía.

[28] Bywater *(Journ. of Philology,* vol. VII, p. 65) adjudica al *De la Filosofía* trozos de Filopono, *In Nicom. Arithm.* La teoría de los cataclismos se conecta allí con el progreso del conocimiento, y ésta es una idea que Aristóteles tomó de Platón y desarrolló. La forma de la teoría que analiza Bywater es, sin embargo, estoica, especialmente la idea del desarrollo de las artes y del

antiguas de los griegos habían sido aniquiladas por sobrecogedores hechos naturales. Mitos tales como los de Faetón y del Diluvio se interpretaban como huellas de estos hechos en la memoria humana. El mismo método de interpretación se aplica a los más antiguos triunfos de la cultura en las *Leyes,* exactamente como Aristóteles explica en la *Metafísica* las leyendas de los dioses como reliquias, desfiguradas por la tradición, de un primitivo estadio de su propia teoría de los motores de las esferas.[29] Este procedimiento de racionalización no puede haberse originado, ciertamente, en el cerebro imaginativo de Platón. Lleva el sello de la ciencia jonia, y verosímilmente procede del propio Eudoxo, junto con la teoría de las catástrofes. Aristóteles hizo libre uso de él. En la *Meteorología,* por ejemplo, arguye fundándose en la tradición mítica la existencia prehistórica de la hipótesis del éter, que es un hecho la inventó él mismo.[30] Por otro lado, no es ciertamente Eudoxo el autor de la idea del retorno de todas las cosas intelectuales. Pero esto no hace sino mostrar más claramente la acción de la ciencia natural contemporánea sobre las ideas de los hombres acerca de la historia de la cultura, su manera de servirse de los mitos y su concepto del espíritu humano, que, como la naturaleza con sus fuerzas, da a luz siempre de nuevo lo que yace oculto en su seno.

Presentando a Platón en el libro primero como un hombre de todos los tiempos, fuera del alcance de toda mezquina oposición, y como la culminación de toda la filosofía anterior, abría Aristóteles la perspectiva adecuada para la crítica subsiguiente. El libro segundo era una destructora crítica de las Ideas. El tercero exponía su propia visión del mundo; era una cosmología y una teología; como el segundo, tomaba forma a través de una crítica de Platón, por la sencilla razón de que dependía de él a cada paso.

cambio continuo que éste causa en la significación de "sabiduría". Ver mi *Nemesios von Emesa, Quellenforschungen zur Geschichte des älteren Neuplatonismus und zu Poseidonios* (Berlín, 1914), pp. 124 *ss.* Ver también Gerhäusser, *Der Protreptikos des Poseidonios* (tesis de Heidelberg, 1912), pp. 16 *ss.*

29 Platón, *Timeo,* 22 A—C, *Critias,* 109 D *ss.; Leyes,* III, 677 A. Arist., *Metaf.,* Λ 8, 1074^b 1—13.

30 *Meteor.,* I, 3, 339^b 20 *ss.; Del Cielo,* I, 3, 270^b 16 *ss.; De Animal. Motu,* 3, 699^a 27; *Pol.,* VII, 10, 1329^b 25.

Su contenido general lo describe el epicúreo del *De Natura Deorum.* En lo esencial adoptaba Aristóteles la teología astral de los últimos días de Platón. Tal le parecía ser el obligado punto de partida de la metafísica ahora que había sufrido un colapso la teoría de las Formas. Platón pensaba que tras el mundo del mito sideral de sus últimos años yacía el mundo suprasensible de las Ideas, del que eran copia los cielos visibles. Aristóteles, empero, se ocupaba exclusivamente con el lado cosmológico de aquel mundo dual (así, aunque de diferente manera, hacía aquel otro discípulo de Platón, Filipo de Opunte, en el *Epínomis).* De esta suerte vino a ser Aristóteles el verdadero fundador de la religión cósmica de los filósofos helenísticos, quienes, emancipados de las creencias populares, buscaban los objetos de su culto exclusivamente en los cuerpos celestes. Pero todavía no se han puesto al desnudo los hilos que enlazan, por una parte, la religión astral de Aristóteles con la Academia, y, por otra, la teología estoica con las primeras ideas de Aristóteles. En particular, no se ha reconocido claramente la importancia de Aristóteles en este orden de cosas, por haber partido los investigadores demasiado exclusivamente de los tratados, que fueron totalmente desconocidos de la edad helenística.

Según la desfavorable referencia hecha por Cicerón, que procede de alguna fuente epicúrea utilizada también por Filodemo, declaraba Aristóteles en su libro tercero *De la Filosofía* que Dios era ya un espíritu, ya el mundo, ya el éter, ya algún otro ser a quien estaba subordinado el mundo y que dirigía el movimiento de éste por medio de una especie de vuelta sobre sí mismo *(replicatione quadam).*[31] Aplicando el dogma de la escuela epicúrea, descubre el criterio gruesas contradicciones en tales afirmaciones; pero por superficial que pueda ser su juicio sobre ellas, no puede ponerse en duda la exactitud de la referencia como tal. El Dios a quien está subordinado el mundo es el trascendental motor inmóvil, que dirige el mundo como causa final del mismo, en razón de la perfección de su puro pensar. Este es el núcleo original de la metafísica aristotélica. Al lado de esto, describía Aristóteles el éter como un cuerpo divino, o como un cuerpo más

31 Frg. 26 (Cic., *De Natura Deorum,* I, 13, 33).

divino, según hace en los tratados; con seguridad, no lo llamaba dios.[32] La divinidad del éter no parece conciliarse muy bien con un estricto monoteísmo trascendental, pero por debajo del motor inmóvil estaban las deidades de los astros, cuya materia era etérea. No hay ninguna contradicción en el hecho de que Aristóteles llamase dios ya al mundo, ya al éter, esto es, primero al todo y luego a la parte. "Mundo" no significa aquí lo que creen los epicúreos que significa. No es el concepto helenístico del cosmos repleto de criaturas vivientes y continente de todas las cosas, sino los cielos, la simple periferia. Tal era el modo de usar la palabra que tenía la Academia antigua, como muestra también el *Epínomis*. En esta obra se dice que es indiferente que llamemos al más alto de los dioses, que es el cielo, Urano, Olimpo o Cosmos. En otro pasaje leemos que la más fiel denominación para él es la de Cosmos.[33]

La influencia del Platón de los últimos tiempos sobre el diálogo *De la Filosofía* no se reducía a la terminología. En los principales rasgos de su teología también coincide casi exactamente el diálogo con el *Epínomis*. Es digno de nota que el epicúreo, que anda buscando puntos flacos, no dice absolutamente nada sobre los cincuenta y cinco dioses de las esferas de la metafísica posterior. En el diálogo aún no había adoptado Aristóteles, evidentemente, semejante doctrina.

Así lo confirma un pasaje del Pseudo-Filón en la obra *De la Eternidad del Mundo*. Se dice en él que Aristóteles imputaba un terrible ateísmo (δεινὴν ἀθεότητα) a los filósofos que declaraban que el mundo tenía principio o fin, porque con ello venían a decir que este grande y visible dios (τοσοῦτον ὁρατὸν θεόν) no

32 Cicerón traduce éter por *caeli ardor*. Esto es corriente, y la caracterización de él como divino es una prueba de que lo mentado es la hipótesis aristotélica del éter como el quinto elemento (cf. Cic., *De Natura Deorum*, I. 14, 37; *ardorem, qui aether nominetur*, al que se refiere Plasberg al comentar nuestro pasaje). Aristóteles tiene que haber propuesto, por tanto, la hipótesis mientras estaba aún en la Academia, donde se hizo bastante general, aunque experimentó algunos recortes y cambios. Su primera presentación al público fué sin duda la del *De la Filosofía*.

33 *Epín.*, 977 A, B y 987 B.

era nada más perfecto que una obra de las manos. Que llamaba al cosmos un panteón que comprendía el sol, la luna, las estrellas fijas y los planetas. Y que hacía la burlesca observación de que mientras en otros tiempos había temido que pudiera derrumbarse su casa tan sólo por obra de una tempestad, o de la vejez, o de un defecto de construcción, ahora la amenazaba un peligro mucho mayor, de creer a los pensadores que destruían el universo entero en sus afirmaciones.[34]

Reconocemos el tono. Allí donde ataca la idea de la destrucción del mundo de los físicos, es Aristóteles mordazmente agudo. Es notoriamente más suave y respetuoso cuando rechaza el relato de la creación del *Timeo* –pues a esto alude el "una obra de las manos". Aquí encontramos el mismo aire personal que ya habíamos encontrado en la crítica de las Formas en el libro segundo. También el libro tercero estaba escrito de un cabo a otro en una referencia polémica a Platón, como nos informan las noticias de Cicerón. Esto debe aplicarse principalmente a la doctrina de la eternidad del mundo, pues ésta era la mayor innovación de Aristóteles,[35] y puesto que el pasaje no procede de ninguno de los tratados existentes, y está indudablemente tomado de un diálogo en vista del estilo, la única fuente que es posible sugerir es el diálogo *De la Filosofía*. Era esta obra, ahora perdida, pero muy leída en la Antigüedad, la que contenía los dos puntos filosóficos considerados entonces como más característicos de Aristóteles: la adopción del éter como el elemento de los cielos y la tesis de que el cosmos es indestructible e increable. Los doxógrafos mencionan comúnmente los dos juntos como sus peculiares adiciones a la cosmología de Platón, y ello es exacto.

A pesar de la divergencia en los detalles, sigue siendo la doctrina del diálogo completamente platónica por sus puntos positivos, y sobre todo por la fusión de teología y astronomía. Las *Leyes* son el origen de la imputación de ateísmo contra

[34] Frg. 18. Ps.-Filón, *De Aet. Mundi*, 3, 10 (p. 53 en Cohn-Reiter).

[35] Frg. 26 (Cic., *De Natura Deorum*, I, 13, 33): "Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens". Manuncio insertó un *non* antes del *dissentiens*, y Rose sigue a Lambino en el adoptarlo; pero ello da un sentido inaceptable, y Vahlen ha mostrado que es también estilísticamente imposible (cf. Plasberg, edición grande, p. 218).

aquellos cuyas ideas astronómicas eran heterodoxas. En dicha obra convertía Platón esta ciencia, anteriormente muy atea, en la esencia de la teología.[36] Con la referencia de Cicerón concuerda el que el pasaje antes mencionado del Pseudo-Filón emplee también la palabra "cosmos" en el sentido de cielo. Pues ¿qué es la doctrina del cosmos "que comprende en sí" el sol, la luna y las estrellas sino un reflejo del cuadro del universo del *Timeo* (30 D)? "La deidad, queriendo hacer de este mundo el más bello y perfecto de los seres inteligibles, construyó un animal visible que *comprendía* en sí todos los demás animales de una naturaleza emparentada con la suya." Verdad es que para Aristóteles hacía mucho no eran los cielos la imagen visible de la suma Forma, que contiene en sí todas las demás Formas y el cosmos inteligible entero. El mundo de las Formas ha desaparecido, y con él el demiurgo que hacía el mundo visible siguiendo el modelo de aquéllas. Pero esto no hace sino acrecentar la dignidad religiosa y metafísica de la imagen, esto es, de los cuerpos celestes y del cosmos mismo como la visible unidad del mundo, las únicas garantías empíricas de la existencia de algo permanente y durable en el flujo del devenir exigida por Platón. La expresión "dios visible" es ella misma platónica; y la comparación de los cielos con un panteón que encierra todos los dioses particulares, aunque las palabras puedan pertenecer no a Aristóteles, sino a Filón, es aristotélica de intención y reaparece en el *Epínomis* cuando se habla del cielo como Olimpo.[37] La vieja teoría del Olimpo deja su sitio al sentimiento de que hay una divinidad en el cosmos, y la palabra simboliza así tan decisivo cambio en la historia de la religión griega. Los astros son seres vivos, racionales, que habitan el cosmos con divina belleza e inmutabilidad. Es la teogonía de la Antigüedad helenística y posterior, y Platón es la fuente de que emana.

En la metafísica posterior de Aristóteles no siguió ya aislado el principio del motor inmóvil, como sabemos; se asignó un motor trascendental especial a cada una de las esferas que producen

[36] *Leyes*, 821 D—822 C, 898 C y 899 A. El pacto entre la astronomía y el ateísmo se deshace en 697 A *ss.*

[37] Sobre el cielo como Olimpo ver *Epín.*, 977 B; sobre los astros como imágenes de los dioses dentro de él ver *Epín.*, 984 A.

las progresiones, retrogradaciones y puntos estacionarios aparentes de los cuerpos celestes. De esta idea no hay traza en nuestro diálogo. El motor inmóvil se cierne por encima de todos los demás dioses, inmaterial y separado del mundo como Forma pura. La unidad del mundo está anclada en esta Forma. Los astros y los cielos tienen, sin embargo, en su interior almas, y siguen sus propias leyes internas espontánea y conscientemente. Esta teoría de las almas inmanentes de las estrellas excluye el otro método de explicación. Las causas de los movimientos celestes se habían discutido largamente en la Academia. En las *Leyes* menciona Platón como razonables tres hipótesis, sin decidirse resueltamente en favor de ninguna. Estas hipótesis deben ser válidas para todos los cuerpos celestes sin distinción. O bien debemos concebir los astros como cuerpos con almas en su interior (para Platón es el alma el principio del movimiento espontáneo): o bien el alma, que no está en el interior del astro, se forja un cuerpo externo de fuego o aire y propulsa con él el astro; o bien, finalmente, el alma no tiene cuerpo alguno, pero dirige el movimiento del astro "por medio de algún poder extraordinario y maravilloso".[38] La teoría del propio Platón es probablemente la de las almas inmanentes, pues ésta se ajusta mejor tanto a su idea de que el alma es el principio de todo movimiento, como a la simplicidad plástica y a la potencia vivificadora de su pensamiento. Platón habla de la segunda como de "la doctrina de ciertas personas" (λόγος τινῶν), verosímilmente astrónomos; se piensa en las esferas de Eudoxo, aunque éste vivió casi con seguridad demasiado temprano para haber creído que las esferas tuviesen almas. El alma sin cuerpo de la tercera hipótesis es evidentemente una Forma trascendental, que mueve el astro como causa final, como lo amado mueve al amante. Es el principio del motor inmóvil. El poder maravilloso de que habla Platón puede imaginarse como semejante al anhelo de las cosas sensibles por la Idea o a la *órexis* de Aristóteles.

Probablemente, será siempre imposible para nosotros determinar si fué Aristóteles mismo o algún académico quien concibió por primera vez la teoría del motor inmóvil y la aplicó al

38 *Leyes*, X, 898 E.

problema del movimiento de los astros. La naturaleza colectiva de sus estudios nos impide distinguir la parte precisa de cada persona. El espíritu de la idea es platónico, es decir, es una idea que no pudo surgir por sí, sino sólo dentro del universo de pensamiento platónico, quienquiera que haya sido su agudo inventor. Aristóteles se sirve de ella únicamente con referencia al sumo principio, que es distinto del mundo y carece absolutamente de movimiento; los astros y los cielos, por otro lado, deben su movimiento a almas inmanentes. Lo sabemos así, no simplemente por el pasaje de Filón, sino sobre todo por los argumentos aristotélicos conservados por Cicerón, que hay que examinar ahora. Según Platón, una de las tres hipótesis debía ser verdad de todos los movimientos celestes sin distinción. El hecho de que Aristóteles combine la primera y la tercera quizá indique que no había sido el creador de ninguna.

En el libro segundo de su obra sobre los dioses nos da Cicerón pruebas de su existencia procedentes de Cleantes, de Crisipo, de Jenofonte y varias de Aristóteles, que no obtuvo evidentemente de sus propias lecturas, sino de una colección ya hecha.[39] Muchos de los argumentos se limitan a repetir lo que ya estaba dicho. Ni siquiera la colección misma sacaba nada de los originales, no más que Sexto, quien también hizo una colección de argumentos en favor de la existencia de dioses, sumamente parecida a ésta por su contenido.[40] De aquí que el testimonio de Cicerón deba utilizarse críticamente. No obstante, es en esencia auténtico. Ambos puntos pueden demostrarse por lo que se refiere ya al primer argumento. Todos los elementos dan origen a cosas vivas, la tierra a unas, el agua a otras, el aire a otras. De aquí le parece absurdo a Aristóteles suponer que no haya cosas vivas en el elemento que por su pureza y potencia de movimiento es más adecuado para producirlas, a saber, el éter. Mas en la región del éter encontramos los astros. Verosímilmente, por tanto, los astros son seres vivos de aguda inteligencia y movimiento extremadamente rápido.

Se ha atribuído justamente este argumento al diálogo *De la Filosofía,* pero en él no puede haber aparecido en su forma pre-

[39] Cic., *De Natura Deorum,* II, 15, 42—44 (parcialmente reproducidos en Rose como frgs. 23 y 24).
[40] Sext. Emp., *Adv. Phys.,* I, 49.

sente. Hemos visto que en esta obra mantenía ya Aristóteles la doctrina del éter como un quinto elemento. El argumento conservado por Cicerón supone sólo cuatro. No puede pertenecer a un período anterior a la introducción del quinto, ni puede atribuirse por tanto a ninguna obra anterior de Aristóteles; es una adaptación de su argumento a la teoría estoica de los elementos, que es un compromiso entre la tradicional y la aristotélica, en el que se miraba al fuego y al éter como un solo elemento. Lo único que reproduce exactamente la autoridad estoica de Cicerón es la naturaleza formal, analógica, del razonamiento. Aristóteles empezaba por la validez universal de la proposición de que hay cosas vivas en cada uno de los elementos que conocemos por experiencia. De ella infería que hay también seres vivos en el éter, aunque este elemento no está abierto directamente a la investigación científica. El sentido original del argumento debe de haber sido, por tanto, éste: puesto que cabe demostrar que se encuentran cosas vivas en todos los elementos, unas en la tierra, otras en el agua, otras en el aire y otras en el fuego, tiene que haber ciertamente algunas también en el éter; mas en el éter están los astros; luego éstos son seres vivos. Es algo sugerido por el *Timeo* (39 E), donde los cuatro elementos están poblados con sendos géneros de seres divinos. Tiene en cuenta el *Epínomis* esta teoría del éter, que había aparecido en el intervalo, aceptando cinco géneros de dioses elementales en lugar de los cuatro del *Timeo;* pero ya con el simple orden en que coloca los elementos muestra el autor que su intención no es seguir a Aristóteles implícitamente, sino hacer una adaptación conservadora de su hipótesis a la del *Timeo*. Según Aristóteles ocupa el éter el lugar más alto del mundo, siguiendo luego el fuego, el aire, el agua, la tierra. Filipo mantiene al fuego en la posición más alta, siguiendo luego el éter y el aire y luego el agua y la tierra; así, el único cambio hecho en la doctrina de Platón es el de que en el lugar del aire, el nivel más alto y más puro de lo que había llamado éter ya Platón mismo,[41] tenemos dos distintos elementos.[42] Así, el *Epínomis,* asimilando externamente la

[41] *Fedón,* 109 D; *Tim.,* 58 D.

[42] La posición de los cinco elementos en el mundo se encuentra en *Epín.,* 984 D *ss.* En 981 C se llama al éter "quinto cuerpo". Esta es la expresión

teoría del éter, elude con deliberación el elemento verdaderamente esencial de la idea. El argumento de Aristóteles, a diferencia del de Platón, no se endereza a demostrar la existencia de dioses o espíritus míticamente concebidos. Se entiende que es una prueba estrictamente empírica, y en cuanto tal supone que Aristóteles se creía capaz de demostrar empíricamente la existencia de sus animales del fuego. Todavía en la *Historia de los Animales* seguía interesándose por los insectos de los que suponía que volaban a través del fuego sin padecer daño, y habla de observaciones hechas sobre tales criaturas en Chipre.[43] El pasaje más significativo es, sin embargo, uno de Apuleyo, no incluído en la colección de los fragmentos, donde se atribuye expresamente a Aristóteles la doctrina de los animales nacidos del fuego. Merece la pena mirar de cerca este pasaje, no por razón de los milagrosos moradores del fuego, sino por la serie de ideas que nos permite seguir.

En su obra sobre el signo divino de Sócrates tiene Apuleyo un argumento superficialmente parecido al de Aristóteles, pero en realidad muy diferente a la vez por su propósito y sus premisas. Puesto que hay seres vivos en la tierra y en el agua, y puesto que en el fuego (como dice Aristóteles) hay criaturas nacidas en este elemento y que permanecen continuamente en él, y puesto que por último hay también seres vivos en el éter, a saber, los astros cuyas almas se habían vuelto entretanto un dogma tan bien establecido, que podía considerarse como un hecho de experiencia, se sigue que hay también seres vivos en el aire, aunque sean invisibles, a saber, los espíritus del aire.[44]

aristotélica, pero aquí significa simplemente el quinto y último cuerpo por descubrir, no el más distante de la Tierra. Que al éter se le llamaba el "quinto cuerpo" o la "quinta sustancia" en el *De la Filosofía* se sigue del hecho de que los doxógrafos, cuya fuente es siempre este diálogo, emplean universalmente este modo de mencionar la idea específicamente aristotélica. En los tratados es el "primer cuerpo". El *Epínomis* es la primera de las muchas obras a las que prestó el *De la Filosofía* la expresión "quinto cuerpo"; hay también otros numerosos puntos en que aquél depende de éste. Puesto que Isócrates (V, 12) menciona las *Leyes* en el año 346, el diálogo de Aristóteles tiene que haber aparecido en 348/7.

43 *Hist. An.*, V, 19, 552 b 10.

44 Apul., *De Deo Socr.*, VIII, 137, p. 15, l. 12, en Thomas.

Los únicos ingredientes aristotélicos de este argumento son aquellos que Apuleyo, siguiendo a su fuente, atribuye directamente a Aristóteles, es decir, los animales del fuego. Que no del cristianismo o de Filón convirtió el auténtico argumento lo muestran varios pasajes de Filón, donde se encuentra la misma inferencia, con el mismo interés por la prueba de existencias de espíritus en el aire, esto es, de ángeles. Filón observa, también incidentalmente, que los animales del fuego deben de encontrarse en Macedonia, es decir, evita dar a conocer a sus lectores su fuente pagana y nombra el país en lugar de la persona.[45] Esta correspondencia entre dos autores tan separados en el tiempo muestra que algún filósofo estoico que vivía antes de los días del cristianismo o de Filón convirtió el auténtico argumento aristotélico de una prueba de la divinidad del cosmos en una prueba de la existencia de ángeles. Las dos formas están completa y desesperadamente confundidas en el pasaje paralelo de Sexto.[46] Sin mayores averiguaciones acerca del autor de la modificación, podemos contentarnos con la conclusión que es lo único importante en punto al argumento conservado por Cicerón, a saber, la de que originalmente incluía los animales del fuego y los cinco elementos y que éstos fueron suprimidos posteriormente por la autoridad estoica de Cicerón.[47]

45 Filón, *De Gig.*, 2, 7–8; *De Plantat.*, 3, 12; *De Somn.*, I, 22, 135. En el último pasaje omite los animales del fuego; en la forma modificada del argumento sólo eran realmente un estorbo.

46 Sext. Emp., *Adv. Phys.*, I, 86, p. 410, l. 26. Aquí se infieren ambas cosas, que hay espíritus en el aire y que los astros tienen almas. Se han confundido los argumentos aristotélico y angelológico.

47 La fuente del argumento de Filón y Apuleyo es patente desde la primera mirada. En su refundición del argumento de Aristóteles, con el fin de obtener una prueba de la existencia de espíritus en el aire, siguió el autor el *Epínomis*, 984 D *ss.*, donde se *da por supuesta* la existencia de almas de los astros y se *demuestra* la de seres aéreos. Aristóteles, por el contrario, tiene que haber entendido por los seres aéreos ciertos animales conocidos por experiencia, puesto que de otro modo fracasa su analogía. Probablemente entiende las aves. Si es así, concuerda perfectamente el que la autoridad de Apuleyo critique en detalle semejante supuesto. Con toda exactitud observa que las aves son "animales terrestres". Encima, sólo ocupan la región más baja del aire. No hay ave capaz de volar por encima del Olimpo (el autor da mediciones matemáticas de su altura, pero el número de los estadios

En todo caso, los animales del fuego y el argumento entero tienen que proceder de un diálogo. Es imposible referir el pasaje de Apuleyo a los insectos de los que se dice que vuelan a través del fuego en la *Historia de los Animales,* aunque así lo hagan los comentaristas, porque el punto esencial que se requiere para el argumento del *De la Filosofía,* a saber, que los animales nacen en el fuego y pasan su vida entera en él, se encuentra sólo en Apuleyo y Filón, y no en la *Historia de los Animales.* El pasaje procede de la obra que utilizaban más que cualquier otro escrito de Aristóteles los filósofos y doxógrafos helenísticos.

Es posible mostrar cómo influyó la forma original del argumento en la literatura sobre la eternidad del mundo provocada por el *De la Filosofía.* Podemos seguir paso a paso el proceso en que esta literatura sacó sus armas de la armería del diálogo. Ya mencionamos en este orden de cosas la obra sobre la eternidad del mundo atribuída tradicionalmente a Filón, que no sólo se sirve de Aristóteles, sino también de otros buenos autores peripatéticos como Teofrasto y Critolao. Desde la aparición del libro de Aristóteles habían sobrevenido los estoicos con su doctrina de que el mundo está sujeto a una continua destrucción y regene-

ha desaparecido, por desgracia, de los manuscritos), mientras que la atmósfera se extiende muy por encima de él, "desde las vueltas más bajas de la luna hasta el pico más alto del Olimpo". Esta región no puede carecer absolutamente de habitantes. Además, el autor, a fin de obtener los cuatro elementos estoicos en vez de los cinco de Aristóteles, considera los animales del fuego y los astros como siendo unos y otros moradores del fuego. Su única concesión a Aristóteles es separar el éter, no como un elemento más, sino simplemente como el nivel superior y más puro del fuego. Esta barroca mezcla de angelología, observación empírica y pensamiento científico exacto corresponde, a mi parecer, a Posidonio, sugerido ya como fuente de Apuleyo por Rathke *(De Apulei quem scripsit de deo Socratis libello,* p. 32; tesis, Berlín, 1911). Pero Rathke dejó de advertir que Posidonio hace uso del diálogo *De la Filosofía* en su argumento y lo combina con el *Epínomis.* El bello libro de Reinhardt sobre Posidonio (Munich, 1921) me parece demasiado escéptico en punto al elemento religioso y mítico del pensamiento del filósofo; por ejemplo, niega erróneamente que creyese en animales del fuego. En la actualidad subestimamos la influencia de la Academia antigua y del primer Aristóteles sobre Posidonio y los estoicos en general. El hecho de que en los *Doxógrafos,* 432, 4, sólo se atribuyan cuatro géneros de seres vivos así a Platón como a Aristóteles es simplemente una de las muchas confusiones de aquella sabiduría de manual (cf. Diels en los Proleg., p. 64).

ración, y la concepción peripatética requería que se la defendiese frente a los contraargumentos del pórtico. A causa de la presencia de este ingrediente estoico en el autor, que vivió hacia los comienzos de la era cristiana y compartía la tendencia de su tiempo a armonizar Platón y Aristóteles, resultó grandemente alterada la forma de los argumentos, de los que se sirve sin mencionar a su creador, y no tenemos justificación alguna para atribuir a Aristóteles todo cuanto se encuentra en los fragmentos. Por otra parte, exactamente así como omite los animales del fuego en Apuleyo y Filón, omite Rose en la presente obra un argumento que, si no aristotélico él mismo, está empero formulado en palabras tomadas al argumento "zoogónico" de Aristóteles —para emplear la expresión del *Epínomis*. Mientras que, según nuestra hipótesis, arguye Aristóteles la existencia de las almas de los astros en el éter por analogía con las criaturas vivientes de los elementos conocidos, el Pseudo-Filón toma esto por supuesto y convierte el argumento en un argumento contra la transitoriedad del mundo. Si ha de llegar un día en que desaparezcan las criaturas vivientes que se mantienen en las regiones de los varios elementos, tanto las de la tierra como las del agua, las del aire como las del fuego (πυρίγονα), se sigue por analogía (κατ'ἀναλογίαν) que también están condenados a la destrucción los cielos, el sol, la luna y todas las estrellas (esto es, los seres vivos del éter). Pero esto entra en conflicto con su divinidad, con la que se mantiene en pie o sucumbe su eternidad.[48] Es evidente que aquí tenemos una amalgama de dos clásicos argumentos procedentes del *De la Filosofía* de Aristóteles. La inferencia de la eternidad del cielo partiendo de su divinidad se aplica mecánicamente a todos los cuerpos celestes. (Por obra de una imitación verbal del pasaje en que Aristóteles llama al cielo "este gran dios visible"[49] se les describe como "este grande y bienaventurado ejército de dioses visibles adorados desde antiguo", ὁ τοσοῦτος αἰσθητῶν θεῶν εὐδαίμων τὸ πάλαι νομισθεὶς στρατός). Con esto amalgama el autor el argumento zoogónico: si en los cuatro elementos conocidos perecen todos los seres vivos, así

48 Pseudo-Filón, *De Aet. Mundi*, 14, 45, en Cohn-Reiter.
49 Frg. 18.

debe ser también, por analogía, en el éter. Con el cambio no gana nada la lógica, que no es decididamente el punto fuerte del autor. Se trata en realidad de un vacuo verbalismo y de un simple truísmo, incomprensible mientras no vemos que el autor se esfuerza por sacar de los famosos argumentos de su fuente algo visiblemente nuevo y original. A nosotros, sin embargo, nos presta el servicio de confirmar la existencia de los animales del fuego, los cinco elementos y la inferencia por analogía en el argumento aristotélico que hemos recuperado estudiando a Cicerón. Su testimonio es del mayor peso porque en otras partes de su obra, donde se sirve patentemente de una fuente estoica, sólo admite cuatro elementos.[50]

A fin de separar el original de las posteriores adiciones y alteraciones, ha sido necesario entrar en los efectos históricos del diálogo. Con respecto a aquellos argumentos en favor de la divinidad de los astros citados a continuación por Cicerón y que parecen estrechamente relacionados con el anterior, sólo recientemente se ha planteado por vez primera el problema de distinguir el original de los agregados y desfiguraciones. Se ha sugerido que únicamente es aristotélico el último argumento (§ 44), del que, en efecto, se dice que lo es.[51] Rigurosamente tomadas sus palabras iniciales ("Nec vero Aristoteles non laudandus est in eo, quod. . ."), implica que también el precedente le pertenece, pero en caso de necesidad es posible entenderlas como si se refiriesen al primero, expresamente atribuído a él. El contenido intermedio pertenecería entonces a otro autor, y se le habría insertado aquí simplemente a causa de su semejanza con los argumentos de Aristóteles. Se ha pensado que se puede descubrir en él la teoría del calor de Posidonio, y cierto que en vista de lo dicho en relación con el primer argumento no cabe excluir la posibilidad de un colorido estoico. Los diversos argumentos forman, sin embargo, una sucesión tan trabada y significativa, que no debemos desgarrarla sin causa forzosa. La serie de las ideas es como sigue.

Puesto qué todos los demás elementos encierran vida, también

50 Pseudo-Filón, *De Aet. Mundi*, 11, 29.

51 K. Reinhardt, *Poseidonios*, pp. 228 *ss*.

debe encerrarla el éter. Luego los astros que vemos deben ser seres vivos, y en consonancia con la sutileza y movilidad del éter, deben moverse con la mayor velocidad y ser de la más alta inteligencia. Para extender esta relación entre los elementos y la naturaleza de los seres que viven en ellos, se equipara la relación entre la índole intelectual de los astros y las potencias vitales del éter a la existente entre la inteligencia y el temperamento del hombre y los alimentos y condiciones climáticas de su morada. Donde el aire es puro y fino son los habitantes más inteligentes y piensan más aguda y rápidamente que los que viven en una atmósfera densa y pesada. Lo mismo cabe decir incluso de los efectos de los alimentos ligeros y pesados sobre el espíritu de los seres humanos. Dado, pues, que viven en la región del éter, que es el más sutil de todos los elementos, y que se nutren de las exhalaciones de la tierra y del mar, que se reducen a una extrema tenuidad al atravesar los grandes espacios intermedios, deben los astros poseer una inteligencia de la más alta especie. La exactitud de esta inferencia resulta confirmada por un hecho de experiencia externa: el inviolable orden y regularidad de sus movimientos. Esto no puede ser el producto de la Naturaleza, puesto que la Naturaleza no opera como un ser consciente y racional; ni puede explicarse por medio del azar, pues la imprevisibilidad y los resultados que se producen son incompatibles con la regularidad y la intención. Tiene que ser, por consiguiente, el resultado de un designio consciente y un propósito interno. Con el argumento final culmina esta serie de ideas en la demostración de que así como el orden y regularidad del movimiento de los astros implica razón e intención, de igual manera la circularidad del mismo implica una verdadera libertad de albedrío, puesto que el movimiento natural de los cuerpos tiene lugar siempre en línea recta hacia arriba o hacia abajo, y puesto que aquí no está presente ninguna fuerza externa y superior.

En el primer argumento atribuye expresamente Cicerón a Aristóteles la afirmación de que puesto que se encuentran seres vivos en todos los demás elementos, es absurdo suponer que no se encuentren también en el éter, que es "el más apto" de todos "para engendrar seres animados". Según Aristóteles, el pneuma de

la vida es análogo al elemento de los astros, que contiene en su forma más pura el calor que es esencial a la vida.[52] En este argumento el vitalismo de la doctrina (declaradamente estoica) del calor se deriva de la doctrina del pneuma de Aristóteles, que fué el germen histórico de la concepción estoica. La teoría de que los astros son movidos por almas se desarrolla cuidadosamente hasta sus últimas consecuencias. La seriedad con que toma el argumento la concepción semimítica de Platón, y su concienzuda aplicación de las categorías psicológicas, zoológicas y físicas, muestran que su autor es el Aristóteles de los primeros tiempos, que es demasiado respetuoso y dogmático para dudar de la exactitud de la concepción, pero que cuanto más seriamente la toma y más agudamente la aprieta, tanto más rápidamente la rebasará. Platón es de nuevo el responsable de la teoría de que el clima y la dieta influyen sobre el cuerpo y el espíritu de los seres humanos, y la expresión que se le da aquí es verbalmente semejante a un pasaje de las *Leyes*. También el *Epínomis* descubre una conexión causal entre la constitución material de las criaturas terrestres y lo irracional y desordenado de sus movimientos, y entre la materia éterea de los astros y su belleza física y perfección espiritual. O esto refleja la manera de ver académica, en general, o está tomado a la obra de Aristóteles, que apareció tan sólo un poco antes que el *Epínomis*.[53]

El diálogo *De la Filosofía* desenvuelve la analogía con más detalle. Los astros están rodeados por la atmósfera más pura. Su sustento son las tenues exhalaciones de la tierra y el mar: Aristóteles se sirve aquí de esta vieja doctrina física en apoyo de su idea de los seres celestes y sus procesos fisiológicos; más tarde la abandonó. De su diálogo la tomó Cleantes, junto con todo el resto de la más antigua teología de Aristóteles, y la domicilió en la escuela estoica.[54]

52 *De Gen. An.*, II, 3, 736 b 29 *ss.* 53 *Leyes*, V, 747 D; *Epín.*, 981 E.

54 En *Meteor.*, II, 2, 354b 33 *ss.*, rechaza Aristóteles la teoría de los físicos de que el sol se alimenta de las exhalaciones del mar. La teoría debe de ser bastante antigua, puesto que a base de ella explicaban ingenuamente algunos físicos el solsticio como un cambio de "pasto". Aunque Aristóteles sonría ante esta explicación antropomórfica, la teoría general consonaba bastante con su propia idea de que lo caliente se alimenta de lo húmedo (por

También el *Epínomis* contiene el argumento a favor de la existencia de las almas de los astros fundado en la regularidad de los movimientos celestes, con alguna mayor extensión, pero con menos poder dialéctico; y en él como en Aristóteles está directamente conectado con el argumento zoogónico. Esta correspondencia no advertida hasta aquí nos obliga a inferir que Filipo y Aristóteles exponen ambos la doctrina académica dominante.[55] La formulación que de ella hace Aristóteles era sugestión directa de Platón. En las *Leyes,* al comienzo del argumento de que los astros tienen alma, leemos que algunos dicen "que todas las cosas vienen a ser, vinieron a ser y vendrán a ser, unas por naturaleza, otras por arte y otras por azar". Los elementos y "los cuerpos que vienen inmediatamente —tierra, sol, luna y estrellas—" "todos existen por naturaleza y azar, y ninguno de ellos por arte", pues carecen total y absolutamente de alma.[56] Los físicos atacados por Platón entienden por naturaleza lo mismo que Aristóteles en estos argumentos (pues Platón se sirve aquí de su tricotomía para refutarlos con sus propias armas), a saber, un agregado de materia sin espíritu o alma. Platón, por el contrario, hace del alma el primer principio de la generación, y por eso pide un nuevo concepto de naturaleza.[57] Hay, sin embargo, incontables pasajes en Aristóteles donde se emplea sin vacilar este bajo concepto de naturaleza, una vez que se le ha hecho familiar; en el argumento inmediatamente siguiente, por ejemplo, se dice que es un movimiento natural la tendencia del fuego y del aire a subir y la de la tierra y el agua y bajar. La división de toda generación en natural, fortuita e intencional se encuentra también en su *Protréptico.* El método del argumento,

ejemplo, *Metaf.,* A 3, 983b 23). Cuando objeta que los defensores de la teoría debían de proveer, no sólo para el sol, sino también para las estrellas (355a 19), se trata simplemente de la consecuencia que había sacado él mismo anteriormente en el diálogo *De la Filosofía.* De esta obra la tomó Cleantes. (Cic., *Nat. Deorum,* II, 15, 40, Arnim, frg. 504). Cleantes se apropió también la explicación del solsticio (*Nat. Deorum,* III, 14, 37, Arnim, frg. 501). En comparación con el nivel alcanzado por Aristóteles, presenta la física estoica muchos ejemplos de esta especie de atavismo, es decir, la amalgama de la más antigua teología cosmológica de Aristóteles con teorías prearistotélicas.

55 *Epín.,* 982 *ss.*

56 *Leyes,* X, 888 E *ss.*

57 *Leyes,* X, 892 C, 891 C.

a saber, el sentar una posibilidad mediante la eliminación de todas las demás, se relaciona con la dialéctica de la división del último período de Platón y es característico de Aristóteles.

El mismo método se usa en el último argumento, una variante más refinada del anterior, del que se afirma expresamente proceder de Aristóteles. Todo movimiento es producto ya de la naturaleza, ya de la fuerza, ya del libre albedrío. Hasta donde es natural, es el movimiento de los cuerpos siempre en línea recta hacia arriba o hacia abajo, y no circular como el movimiento de los cuerpos celestes. Ni es posible explicar este movimiento circular por medio de una fuerza externa, pues ¿qué fuerza habría mayor que la de estos mismos cuerpos? La única posibilidad restante es el movimiento por obra del libre albedrío. También para esta inferencia hay un paralelo en el *Epínomis,* donde se habla de una deliberación, la más perfecta (ἀρίστη βούλευσις), en las almas de los astros.[58] Tal es la razón de la inmutable necesidad que gobierna las revoluciones de los astros. La perfección de estas revoluciones estriba en el hecho de que el camino circular, que el alma del astro contempla y quiere al mismo tiempo, es la forma matemática ideal. Este acto de la voluntad no puede cambiar jamás, porque toda verdadera perfección excluye la tendencia a empeorar. Así, la ley que el alma del astro impone a su materia implica la necesidad de que el astro tenga libre albedrío, puesto que sin éste no podría haber reflexión con vistas a la acción.[59] Hasta este punto es la idea del libre albedrío que tiene Aristóteles el riguroso complemento de la idea de la deliberación más perfecta en el *Epínomis;* se trata de elementos adyacentes en una sola construcción mental.[60] La

58 *Epín.,* 982 C.

59 *Epín.,* 982 B.

60 El movimiento de los astros sólo puede deberse al libre albedrío si descansa en un propósito consciente (προαίρεσις). Mas este último es un "deseo deliberativo" y por consiguiente presupone la deliberación *(Et. Nic.,* III, 5). En 1112ª 21 niega expresamente Aristóteles que pueda haber deliberación sobre las cosas eternas. Así, rechaza su antigua doctrina de que los astros tengan voluntad. En su último período es la única reliquia de la antigua idea el uso de la palabra "acción" (πράττειν) en conexión con los movimientos celestes. No debe confundirse esta primera doctrina de que los astros tengan voluntad consciente con la idea de que Dios mueve como causa final el mundo por medio del deseo con que todas las cosas pugnan

doctrina de que los astros se mueven por su propia voluntad libre, estando en patente contradicción con las ideas posteriores de Aristóteles, ha obligado a los que niegan su desarrollo intelectual a hacer las más desesperadas conjeturas *ad hoc*. Se dice que Cicerón no hizo más que entender de un modo groseramente erróneo a su autoridad.[61] No merece la pena refutar en detalle estas extravagancias; nuestro análisis de la teoría de las almas de los astros parece haber puesto en claro que incluso en el caso de que no estuviera tan indiscutiblemente atestiguado este estadio intermedio del desarrollo intelectual de Aristóteles, nos veríamos prácticamente obligados a reconstruirlo *a priori* en todas sus partes.

El último argumento también arroja mucha luz sobre el origen de la física celeste de Aristóteles, esto es, su doctrina del éter. Si no fuese porque ya lo hemos probado, cabría dudar, a falta de demostración, si se admitía el éter en este diálogo, fundándonos en que en él cuenta Aristóteles como "naturales" sólo los movimientos de descenso de los cuerpos pesados y de elevación de los ligeros, unos y otros en línea recta, mientras que deriva el movimiento circular de los astros, no de su constitución material, sino de su libre albedrío. Por el contrario, en el *Del Cielo* nos dice que hay cinco elementos y que a cada uno es natural un género especial de movimiento, de descenso al agua y la tierra, de elevación al fuego y al aire, y en círculo al éter.[62] Aristóteles llama expresamente a este último el cuerpo que se mueve en círculo, haciendo así de este movimiento una propiedad esencial de él. Una vez más aquí se encuentran orillados quienes niegan

por ir hacia él (cf. Zeller, vol. II, 2[a], p. 375, n. 3). Esta última no implica ni que la materia sea un principio independiente de acción que pugna por ir hacia la Forma, ni que posean alma todas las cosas, inclusive el mundo inorgánico. Según Aristóteles, todo trata de llevar a cabo su función perfectamente, y esto es su bien (καλόν). Es la causa de que esté en relación con cualquier otra cosa (cf. *Metaf.*, Λ 10, 1075[a] 16: "Todas las cosas están ordenadas unas con respecto a otras de alguna manera"). La conexión de todas las cosas unas con otras es el orden (τάξις) del mundo, cuyo "fin" es Dios, el ser más perfecto. Así, toda cosa busca a Dios en la medida en que realiza su propio "fin".

61 Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles*, p. 104.

62 *Del Cielo*, I, 2—3.

su desarrollo intelectual al desesperado recurso de tomar lo que se dice en el diálogo *De la Filosofía* por simple poesía;[63] pero los argumentos son demasiado agudos y serios para ello, y evidentemente no se fijó la atención en que las dos ideas se excluían mutuamente. El derivar el movimiento circular de la naturaleza material del éter revela la intención de explicar todos los fenómenos de movimiento, cualesquiera que sean, por las leyes naturales de la materia; pero esto sólo puede hacerse por medio de una doble física, una terrestre y otra cósmica, esta última exenta de la ley de gravitación de la primera. La contabilidad por partida doble así instaurada no quedó abolida hasta la física moderna. En todo caso, era un progreso científico con respecto al procedimiento de la Academia y de Aristóteles en años anteriores, que habían dado una explicación antropomórfica de la relación entre la ley matemática y la materia inerte de los astros mediante la introducción de analogías psicofísicas —el *Epínomis* llega a adjudicar funciones legislativas a la voluntad de los astros.[64] Vemos ahora que el propósito original de la hipótesis del éter debe de haber sido algo distinto del derivar los movi-

[63] Bernays *(op. cit.*, p. 104) era incapaz de concebir cómo en este diálogo pudo Aristóteles repudiar tan totalmente las bases de su cosmología (probablemente se quiere decir el derivar toda generación de causas "naturales"), y pudo aceptar tan sin vacilación "la vulgar deificación antropomórfica de los cuerpos celestes". Semejante extravío sólo era posible en un tiempo en que no se prestaba la suficiente atención a las *Leyes* de Platón y al *Epínomis,* antes de haber cesado completamente el efecto del repudio de las primeras por Zeller. La doctrina de las almas de los astros de Platón no tiene nada que ver con la ingenua fe popular en Helios y Selene. Derivar el movimiento circular de los astros y del firmamento de una causa inmaterial era la cosa más natural para un platónico, pues que Platón concebía el *Nus* como un movimiento circular, y pues que el reciente descubrimiento de la regularidad y simplicidad de los movimientos celestes favorecía la sugestión de que eran efecto de una inteligencia matemática; cf. Plat., *Tim.*, 34 A, 37 C y otros muchos pasajes. Según el *Timeo,* el *Nus* y la Necesidad se dividieron entre sí la creación del Cosmos (47 E). En *De An.*, I, 3, 406 b 26 *ss.*, ataca Aristóteles en detalle la doctrina del continuo movimiento circular del *Nus*. Con el abandono de esta doctrina platónica, y con la adopción de la idea del funcionamiento psicológico del *Nus,* era inevitable que sucumbiese la teoría de las almas inmanentes de los astros.

[64] *Epín.*, 982 B: "la necesidad inherente al alma que posee inteligencia... legisla como gobernante y no como gobernada".

mientos celestes de la naturaleza de la materia de los astros, puesto que ya existía antes de que se dotase al éter del atributo del movimiento circular. Lo que primero dió origen a ella fueron evidentemente los nuevos y precisos cálculos emprendidos por la escuela de Eudoxo y por Filipo de Opunte sobre el tamaño y la distancia del sol, la luna y los restantes cuerpos celestes. Estos cálculos volvieron insostenible la vieja doctrina física de que los cielos superiores y los astros estaban compuestos íntegramente de fuego; en vista de la pequeñez de la tierra y de la infinita extensión del universo, ya no había proporción alguna entre la cantidad de fuego y la de los restantes elementos, y de hecho el fuego los habría consumido a todos. Así, los recientes descubrimientos derribaron la teoría de la mutación de los elementos y con ello hicieron desaparecer una de las bases de la cosmología de la época.[65] En adelante se sirvió Aristóteles de sus hipótesis para construir una física cósmica sin almas de los astros ni adiciones míticas. Tenemos ahora la concepción posterior plenamente desarrollada en el libro I de *Del Cielo,* que hace una impresionante entrada con la nueva doctrina; no es demasiado atrevido, sin embargo, afirmar que este curso experimentó posteriormente alteraciones, y que en su forma original pertenece al período en que era nueva la idea del éter. En favor de esta afirmación cabe decir que por su contenido se ocupa casi exclusivamente con la última cosmología de Platón, criticándola a ella sola; que algunas partes de él son aún de un colorido enteramente teològico; y que amplios trozos están tomados literalmente al libro III del *De la Filosofía.*

La doctrina de los dioses de los astros y de la divinidad del cosmos (esto es, el firmamento), que encontró su primera exposición completa en este diálogo de Aristóteles, constituye, juntamente con la cosmología de Platón en conjunto, la expresión permanente del gran estímulo intelectual que fueron para el mundo filosófico del siglo IV los descubrimientos astronómicos del mismo. La hipótesis de que los movimientos planetarios eran circulares y perfectamente regulares, y de que la disposición original de los cielos enteros retorna periódicamente al completarse

65 Arist., *Meteor,* I, 3, 339[b] 2 *ss.*, esp. 340[a] 1 *ss.*

el Gran Año,[66] arrojó la luz más asombrosa sobre el fundamental principio de Platón de que los fenómenos materiales del mundo sensible obedecen a un espíritu y a un orden, y abrió fecundas perspectivas a las relaciones entre la filosofía y el estudio de los hechos. El primer ensayo hecho para ilustrar en gran escala el "reinado de la razón" sobre la materia fué la doctrina de las almas de los astros. Iba ella mucho más allá de las necesidades de la simple ciencia natural, pero su mito del alma abría insospechadas posibilidades para la construcción de una *Weltanschauung.* Claro es que para Platón era la parte importante de la doctrina su elemento mítico y espiritualista. El atractivo que ejerció sobre el Aristóteles de los primeros tiempos descansaba, por otra parte, en el hecho de que la especulación, cuyos insolubles problemas no puede evitar perpetuamente el espíritu humano, podía basarse aquí en datos sólidamente empíricos, aun siendo datos que admitían más de una explicación. Así, al mismo tiempo que las concepciones de ambos coinciden en su contenido, la tupida argumentación de Aristóteles respira un nuevo espíritu científico, para el cual se reducen todos los mitos, por más valores emocionales que rebosen, a material de una investigación metódica. Este espíritu se revela con la mayor claridad en su deseo positivamente insaciable de demostrar. Si comparamos la exposición del *Epinomis,* donde la doctrina de Platón está engullida automáticamente y se da rienda suelta al gusto por lo edificante y por los misterios religiosos, percibimos aún más claramente que al manejar el mito platónico se trataba de elegir entre el escolasticismo por un lado y la ciencia crítica por otro. El propio Platón se entendía a sí mismo de esta manera, y dio a sus discípulos el derecho de aplicarle esta medida realista, cuando introdujo su mito como una entre varias hipótesis posibles.[67] Pero ¿qué gran pensador se entendió jamás justamente a sí mismo?

66 El "Gran Año" se menciona en Arist., frg. 25. Rose apenas puede tener razón, sin embargo, en incluir éste entre los fragmentos del *De la Filosofía,* puesto que Tácito *(Dial.,* 16, 10 *ss.)* nos cuenta que se hablaba de él en el *Hortensio* de Cicerón. Cicerón lo tomó verosímilmente de su fuente principal, que era el *Protréptico* de Aristóteles; pero esta cuestión no nos interesa.

67 Platón, *Leyes,* X, 898 E.

La vieja controversia de si Aristóteles entendió a Platón revela una completa falta de comprensión. Aristóteles parece pisar el mismo suelo y lucha con Platón por ver mejor, pero su victoria no consiste en refutarle, sino en imprimir el sello de su propia naturaleza sobre cada cosa platónica que toca.

Lo mismo hay que decir de la segunda división principal del diálogo, a saber, la filosofía de la religión, pues en esta obra no sólo fundó Aristóteles la teología helenística,[68] sino también ese estudio inspirado por la simpatía, pero al mismo tiempo objetivo, de la íntima vida religiosa para el cual no tuvo la Antigüedad nombre ni disciplina independiente y aparte de la metafísica. Es un estudio que no reivindicó su independencia hasta que la edad moderna le dió el nombre de filosofía de la religión. Es otro aspecto del Aristóteles de los primeros tiempos que a pesar de su inestimable importancia para la historia del espíritu humano, se había pasado por alto o ignorado hasta el presente día —quizás porque pudiera haberse trastornado el retrato convencional de él (como un metafísico puramente intelectualista), si hubiese resultado que sus operaciones dialécticas estaban inspiradas desde dentro por una religión viviente, que habría penetrado e informado todos los miembros del organismo lógico de

[68] Lo que produjo bajo este nombre como una disciplina independiente deriva realmente por su contenido de la última forma de la visión general del mundo de Platón, pero la fundación de una disciplina aparte indica una intensa concentración de su espíritu sobre el problema de Dios, que era algo enteramente nuevo y cuya significación para la filosofía helenística hizo época. La teología estoica desarrolló la aristotélica. Verdad es que debido a su tendencia monista abandonó la teología estoica el Dios trascendente de Aristóteles, pero la coincidencia de contenido no es lo decisivo en la estimación de la influencia del último. Lo decisivo es toda la actitud interna de la nueva edad ante el problema de la teología y la posición que se le asigna en el centro mismo de la filosofía. Por el contenido, la teología de Aristóteles, con su rigurosa distinción entre el Dios sumo y los dioses de los astros, no ejerció su plena influencia hasta los comienzos de la era cristiana. Esta edad pedía un *deus exsuperantissimus,* que, invisible, rige el mundo desde un trono sublimemente distante, muy por encima de las trayectorias de los astros. Aristóteles empezó entonces a ejercer una fuerte acción sobre el platonismo de aquel tiempo; su concepción se combinó unas veces con creencias religiosas orientales y otras veces con la llamada teología negativa, que fué el clima de la experiencia religiosa en el Oriente helenístico, pagano o cristiano.

su filosofía. La historia de la filosofía de la religión, en el sentido moderno de la expresión, empieza con los sofistas y sus primeros y grandes esfuerzos por dar una explicación psicológica de la naturaleza y origen de la religión. Pero el racionalismo jamás puede avanzar más de un pequeño trecho a lo largo de este camino, por carecer del órgano con que se perciben propiamente los fenómenos de la vida religiosa; de ahí que la filosofía de la religión no entrase en su período clásico hasta los primeros tiempos de Aristóteles y la Academia de los últimos días de Platón. Aquí se aportaron las dos condiciones esenciales para un estudio a la vez psicológicamente penetrante y religiosamente fecundo: por un lado, una superior penetración teorética para todos los fenómenos del espíritu; por el otro lado, una piedad que brotó del poder de construir mitos y símbolos de Platón, y que abrió nuevas fuentes de inspiración religiosa a una comunidad imbuída de una nueva sensibilidad para los valores de la vida. Aunque lo ignore la historia recibida de la filosofía, es un hecho que de casi todo el material posterior y moderno de ideas sobre filosofía de la religión puede seguirse el rastro hasta llegar a aquella asociación.

La principal cuestión concierne a las fuentes naturales y la justificación teorética de nuestra íntima certidumbre de los objetos de la religión, es decir, concierne a la realidad de lo numinoso. Para la conciencia religiosa ingenua no es esto un problema en absoluto. Sólo se vuelve tal cuando queda destruída la fe popular y se dirige el intelecto hacia la esfera específica de las ideas religiosas. Entonces sobreviene el período de los argumentos para probar la existencia de Dios. Tras el rápido triunfo de la crítica con su racionalismo destructor, el instinto religioso, que se ha quedado sin patria pero no puede desarraigarse, busca el abrigo de su conquistador. Los argumentos de Jenofonte para probar la existencia de Dios brotan de esta necesidad de la ayuda del racionalismo. Ahora bien, en sus períodos primero y medio no tomó Platón ante la cuestión ninguna actitud objetiva y teorética, tal como la entraña la existencia de una filosofía de la religión. Estaba engolfado en la creación de nuevos mundos, en que la única conducta propia era la de la pía contemplación. La Forma del Bien no era simplemente un eterno ideal para

el estado, sino también el símbolo de una nueva conciencia de Dios. Era de hecho religión, pues con la filosofía de Platón entró la religión en el estadio de la especulación y la ciencia en el de la creación de ideas religiosas. Hasta sus últimos días no encontramos una reflexión sobre las raíces de la fe y su compatibilidad con la ciencia natural. En la teología de su vejez es la idea dominante la de la prioridad del alma sobre el cuerpo y del espíritu y la ley sobre la materia ciega. El concepto jonio de la naturaleza como una cadena causal mecánica hace lugar a una manera de ver según la cual todo deriva de fuerzas espirituales y está una vez más "lleno de dioses".[69]

Un verdadero argumento para probar la existencia de Dios aparece por primera vez en el Aristóteles de los primeros tiempos. El fué quien en el libro III de su *De la Filosofía* demostraba la realidad de un sumo ser con argumentos estrictamente silogísticos, dando así al problema la rigurosa forma apodíctica que no ha dejado de aguijar a los más sagaces pensadores religiosos de todos los siglos posteriores a intentar nuevos esfuerzos para hacer nuestra experiencia de lo inefable visible incluso a los ojos del intelecto. "En general, siempre que hay algo mejor, hay también algo óptimo. Mas, puesto que entre las cosas que son, una es mejor que otra, hay también una cosa óptima, y esta sería la divina." [70] Tropezamos aquí con la raíz del argumento ontológico, aunque ligado, como requiere la física de Aristóteles, con el teleológico. Siempre que hay una serie de cosas comparables que despliegan diferencias graduales de valor, hay también una más perfecta cosa o máximo, incluso cuando nos las habemos, no con simples series imaginarias, sino con la serie de lo menos a lo más perfecto en la realidad misma. En la naturaleza, que para Aristóteles posee una forma y propósito que opera y crea desde dentro, todo es gradación; toda cosa inferior es relativa a algo superior y dominante. Para él es este orden teleológico una ley de la naturaleza que puede demostrarse empíricamente. Se sigue que en el reino de las cosas existentes (esto es, entre las Formas reales de la naturaleza) hay una más perfecta cosa, que, natu-

[69] Platón, *Leyes*, X, 899 B; *Epin.*, 991 D.

[70] Frg. 16. El argumento reaparece en los grandes escolásticos como el *argumentum ex gradibus*.

ralmente, tiene que ser también una Forma real, y que como suprema causa final es el principio de todas las demás cosas. Esto es lo que se quiere decir con la última frase, la de que el ser más perfecto se identificaría con el divino. Dentro de la idea aristotélica de la naturaleza como un reino de Formas rigurosamente graduadas, es este argumento válido, y evita el error posterior de suponer que la existencia del ser más perfecto es un predicado implícito en la idea misma de perfección, de tal suerte que podría sacarse de esta idea por simple análisis, sin la ayuda de la experiencia. La Forma de todas las Formas reales tiene necesariamente que ser ella misma real. Al equipararla Aristóteles con lo divino no prueba, naturalmente, la verdad de la representación popular de Dios. Lo que hace es dar una nueva interpretación de esta representación, que como todas las cosas humanas está sujeta al cambio, dentro del espíritu de la concepción teleológica del mundo. No hay duda de que el diálogo también contenía los argumentos con que nos han familiarizado los tratados, el de la eternidad del movimiento y el de la necesidad de suponer un límite a la serie de las causas a fin de evitar un regreso infinito. Fué el primer ensayo en grande para hacer el problema de Dios susceptible de tratamiento científico, fundando inferencias dialécticamente concluyentes en una interpretación consistente de la naturaleza. Las circunstancias impusieron la tarea a Aristóteles, pero únicamente el más grande arquitecto lógico de todos los tiempos pudo osar comprimir el resultado entero de sus inmensos esfuerzos en esas pocas frases que suenan tan sencillamente. Lo único que no debemos hacer es separarlas de su física y examinarlas por sí solas. Son la necesaria conclusión del detallado desarrollo de una teoría eidológica de la naturaleza; y nos permiten estar seguros de que la física de Aristóteles estaba ya completa en principio en el momento en que escribió el diálogo, de lo que se sigue que la había concebido mientras se encontraba aún dentro de la atmósfera de la Academia.

Aristóteles examinaba también en esta obra las fuentes psicológicas de la fe en Dios, no por fría curiosidad científica, sino para que otros pudieran experimentar lo que él había experimentado. Se daba, pues, perfecta cuenta de que ni siquiera el

lógico de mayores dotes puede llegar jamás a aquella irresistible fuerza de íntima convicción que brota de los inspirados presentimientos del alma.[71] Nadie en el mundo antiguo habló nunca más bella o más profundamente del lado personal y emocional de toda vida religiosa que Aristóteles durante los años en que fué la religión el problema central de su espíritu. Cuando en el diálogo *De la Filosofía* se disponía a discutir la divinidad de los astros, hablaba del sentimiento de temor en la presencia de aquello que es más alto que los hombres. Reconocía que el íntimo aquietamiento es la esencia de toda piedad religiosa.[72] Exactamente así como no debemos osar entrar en un templo hasta que estén aquietados nuestros sentimientos, de igual manera, declara, siempre que nos pongamos a indagar la naturaleza de los astros, debemos entrar en el templo del cosmos con devoción. No cabe duda de que estas palabras tendían a preparar la acusación de ateísmo que lanzaba entonces contra quienes negaban que los cielos y los astros fuesen divinos e indestructibles.[73] Hacia el final de su obra *De la Oración* escribía: "Dios es o *Nus,* o algo que está más allá del *Nus*". ¿Por qué escribir un libro sobre la oración, si no para mostrar que no debemos considerar indigno de un filósofo acercarse a la divinidad en la oración, siempre que sintamos con el corazón que Dios es *Nus,* o algo más alto que toda razón, y que únicamente a través del *Nus* puede un mortal acercarse a El?[74] Ni Schleiermacher ni

[71] *Del Cielo,* II, 1, 284^b 3, habla también de la cooperación de la especulación científica y la íntima sensación de la divinidad (μαντεία περὶ τὸν θεόν) que descansa en un sentimiento inmediato; así, distingue claramente entre ambas. Verosímilmente fué Platón quien primero tomó la idea de la íntima adivinación (μαντεύεσθαι), que ya empleaban los poetas en el sentido del presentimiento de los sucesos externos, y estampó en ella el significado filosófico de una adivinación, no del futuro, sino de profundas y escondidas afinidades. Aristóteles la aplicó luego por primera vez al problema de la fe y del conocimiento, haciendo del conocimiento y la adivinación dos formas de conciencia religiosa conmensurables y complementarias.

[72] Frg. 14.

[73] Cf. pp. 163-164 *supra.*

[74] Frg. 49. La finalidad del subrayar la trascendencia de Dios al final de una obra sobre la oración debe de haber sido lógicamente la de aplicarla a la cuestión de cómo debemos orar. La exigencia de que debemos orar en *Nus* y en verdad surgió en la comunidad platónica, y con ella devolvió el espíritu filosófico del Atica la religión a los hombres del siglo IV. El hecho

Kant distinguieron más rigurosamente entre fe y conocimiento, entre sentimiento e intelecto, de lo que lo hizo el creador del argumento especulativo para probar la existencia de Dios en su clásica declaración: "Quienes han sido iniciados no son requeridos a captar nada con el intelecto (μαθεῖν), sino a tener una cierta experiencia interna (παθεῖν) y colocarse así en un peculiar estado de espíritu, a base de la presunción de que son capaces en primer término de este estado." [75] No es casual que formulara este descubrimiento, que hace época, en relación con las religiones de misterios. En los cultos de los viejos dioses faltaba la relación personal entre el hombre justo y su dios, mientras que los misterios le daban el primer lugar por el simple hecho de su exclusivismo, y la alentaban todavía más con los varios grados de iniciación y con las diferencias de fervor con que los recibían los miembros individuales de la religión. Es este factor espiritual, y no la "importancia intelectual" de su contenido, lo que explica el vivo interés sentido por estos cultos, desde el final del siglo v en adelante, en todos los lugares donde estaba viva la religión. ¡Con qué frecuencia no tomaron Platón y el Aristóteles de los primeros tiempos su lenguaje y símbolos para dar color y forma a su propio y nuevo sentimiento religioso! Los misterios mostraban que para el filósofo sólo es posible la religión como personal temor y piedad, como un género especial de experiencia gozado por naturalezas aptas para él, como el comercio espiritual del alma con Dios, y esta manera de ver no constituye menos que una nueva era del espíritu religioso. Es imposible apreciar la influencia de estas ideas sobre el mundo helenístico y sobre la religión del espíritu que estaba en proceso de formación.

Aristóteles deriva de dos fuentes la convicción subjetiva de la existencia de Dios: de la experiencia humana del inspirado poder del alma, que en los instantes en que se desembaraza del cuerpo, en el sueño o en la proximidad de la muerte, reviste su propia "naturaleza real" y penetra el futuro con mirada profética;

de que el Evangelio de San Juan le diese un nuevo contenido (IV, 24), escribiendo *Pneuma* (espíritu) en lugar de *Nus* (ciertamente sin conocimiento de las obras de Aristóteles), no disminuye en modo alguno la significación de dicha exigencia para la historia del espíritu.

[75] Frg. 15.

y de la vista de los cielos estrellados.[76] Esta derivación no debe entenderse históricamente; no se refiere a los hombres de los tiempos primitivos; es una yuxtaposición, henchida de sentido, de las dos grandes maravillas que no puede explicar toda la ilustración de los ilustrados, el residuo que no puede reducir el sistema de la física racionalista. La profecía y los elementos irracionales y más oscuros de la vida del alma habían suscitado siempre gran interés en la Academia, y aquí había tenido su origen el sentimiento religioso emocional del cosmos. Lo que comprime Aristóteles en una fórmula es simplemente la actitud religiosa del círculo de Platón ante el universo. Hasta la fórmula está tomada de Platón; pues en las *Leyes* deriva el último la fe en Dios de las mismas dos fuentes, el ser siempre fluyente (ἀέναος οὐσία) de la vida interior del alma y la vista del eterno orden de los astros.[77] Ninguna otra fórmula podía expresar tan justamente la verdad intemporal del elemento religioso del platonismo, libre de todos los detalles dogmáticos temporales. Una y otra vez vuelve a aparecer en la historia como el símbolo del último e inatacable postulado con que afronta el espíritu las fuerzas inexorables de la materia y el azar. Se piensa naturalmente en las palabras de Kant al final de la *Crítica de la Razón Práctica:* "Dos cosas llenan mi espíritu de siempre nueva y creciente admiración y temor, cuanto más a menudo y más insistentemente reflexiono sobre ellas, los cielos estrellados sobre mí y la ley moral dentro de mí". La transformación de la primera fuente, el ser siempre fluyente del alma (como lo llama Platón), en la ley moral, es característica de la diferencia entre el espíritu platónico y el kantiano, aunque en realidad se remonta a los estoicos. Kant no lo dice expresamente, pero es claro por sus palabras que su "admiración y temor" son de naturaleza religiosa, y se introdujeron en un principio justamente como fuentes de la fe en la existencia y providencia de Dios.

Aristóteles conserva la forma original también del segundo argumento. En vez de hablar de la maravilla del alma como tal, habla de los poderes de profecía que dormitan en su seno, para despertar sólo cuando se ha desembarazado del cuerpo. Esta es la

[76] Frg. 10.

[77] *Leyes*, XII, 966 D.

doctrina platónica. La adivinación de fenómenos ocultos, inaccesibles a la ciencia, es también contraria a la doctrina posterior de Aristóteles, que la refuta en detalle en su obra sobre los sueños.[78] ¿Se brindará nadie a explicar todo esto como una simple concesión al estilo del diálogo? Es la misma actitud ante la adivinación que la del *Eudemo*. No hay signo más claro de la profundidad con que el espiritualismo había echado raíces en Aristóteles, que este hecho de que incluso después de haber abandonado la teoría de las ideas, siguió guardando por algún tiempo la idea del alma de Platón, y sin duda también su doctrina de la inmortalidad. Entre aquellos que encontraban esta doctrina en nuestro pasaje figura Posidonio.[79] De este diálogo tomaron también las

[78] Arist., *De la Interpr. de los Sueños*, c. 1, 462b 20; no hay sueños que digan la verdad, enviados por Dios; cf. 462b 12. En el *Timeo*, 71 A—E y el *Epin.*, 985 C, por otra parte, la posición es la misma que en *De la Filosofía*, frg. 10.

[79] Posidonio reprodujo el pasaje sobre el poder de profecía del alma (frg. 10) en su libro *De la Adivinación*, y Cicerón hizo de este libro la base de lo que dice en *De Divinatione*, I, 63, como hace frecuentemente en esta obra.

Sexto Empírico, *Adversus Physicos*, I, 20—21 (p. 395, l. 6).

Aristóteles decía que la idea de los dioses venía de dos orígenes... de los fenómenos de la vida del espíritu, en razón de los éxtasis y profecías de que el alma tiene experiencia en el sueño (21). Pues, *dice*, cuando el alma está consigo durante el sueño, reviste su propia naturaleza y prevé y predice el futuro. Lo mismo ocurre también al separarse del cuerpo en la muerte. En todo caso, cree que así lo había observado el poeta Homero haciendo que Patroclo, al ser muerto, predijera la muerte de Héctor y Héctor predijera la de Aquiles.

Cicerón, *De Divinatione*, I, 63.

(63) Cuando, pues, el sueño ha apartado al alma de la compañía y contacto del cuerpo, el alma recuerda el pasado, percibe el presente y prevé el futuro... y así, cuando se acerca la muerte, es mucho más divina. (64) Que algunos moribundos tienen conocimiento del porvenir es cosa probada también por el ejemplo que aduce Posidonio... Un ejemplo de ello... es el Héctor de Homero, que al morir anuncia la próxima muerte de Aquiles.

La expresión de Aristóteles "prevé y predice el futuro" la adoptó Posidonio en su definición de la adivinación como "praesensio et praedictio futuri". También él aumentó el número de los ejemplos, sacándolos de su

dos fuentes de la fe en Dios los estoicos. Cleantes, que las pone lado a lado con las hipótesis de Pródico y Demócrito sobre el origen de la religión, muestra con ello tomarlas erróneamente en sentido histórico.[80]

La gran influencia de la obra sobre la edad helenística se patentiza de nuevo en un famoso pasaje que se repite de segunda mano en todas las teologías estoicas. Este pasaje lo ha conservado Cicerón, y ciertamente pertenece a la prueba de la existencia de Dios en el libro tercero *De la Filosofía*.[81] Traduzcámoslo aquí en razón de la fuerza con que sugiere la sobrecogedora experiencia de la divinidad del cosmos.

Si hubiera unos hombres que hubiesen vivido siempre bajo la tierra, en buenas y brillantes habitaciones, adornadas con estatuas y pinturas y pertrechadas de todas las cosas poseídas en abundancia por aquellos a quienes se considera felices; y si, no obstante, jamás hubiesen salido a la superficie de la tierra, pero hubiesen oído por referencias y testimonios que hay una cierta divina presencia y poder; y si en cierto momento se abrieran las gargantas de la tierra, y pudieran ellos escapar de aquellos ocultos lugares, y llegar a estas regiones que habitamos; al ver de pronto la tierra y el mar y el cielo, al saber la magnitud de las nubes y el poder de los vientos, al mirar el sol y reconocer su magnitud y belleza y la eficacia con que causa el día esparciendo su luz por el cielo entero; y cuando, además, al sumir la noche en oscuridad los campos, percibiesen el cielo entero sembrado y adornado de estrellas, y la variedad de las luces de la luna, ya creciendo, ya menguando, y las salidas y puestas de todos ellos y sus trayectorias reiteradas e inmutables por toda la eternidad —cuando viesen esto, pensarían en el acto que hay dioses y que estas cosas son las poderosas obras de ellos.

Lo primero que notamos es su dependencia respecto de la caverna de la *República* de Platón. Esta última es una magnífica

propia e inconfundible riqueza de erudición. Entre ellos figura el sueño de Eudemo (53). Como era de esperar, se presta especial atención a Platón, los pitagóricos y Heráclides Póntico (46 y 60—62). Aquí de nuevo resulta Posidonio grandemente influído por el Aristóteles de los primeros tiempos.

80 En *De Natura Deorum*, II, 5, 13 (frg. 528 en Arnim), informa Cicerón de que Cleantes daba cuatro razones del "origen" de la fe en Dios. La primera y la cuarta proceden del *De la Filosofía* de Aristóteles, las otras dos de Demócrito y Pródico.

81 Frg. 12.

alegoría de la experiencia fundamental de la filosofía de Platón, a saber, la reducción del mundo visible a un reino de simples sombras, y la visión del verdadero ser por la que el filósofo queda separado de sus hermanos y reducido a la soledad. La imagen de Aristóteles respira también una nueva actitud ante el mundo. Sus hombres no han vivido, sin embargo, en cavernas. Son personas modernas, cultivadas, satisfechas, erróneamente educadas, que se entierran como topos en el esplendor confortable, pero sin sol, en que buscan su dudosa felicidad. Aristóteles los hace ascender un día hacia la luz, para contemplar allí el espectáculo que ve él mismo, la inmensa maravilla de la realidad, la divina arquitectura y movimientos del cosmos, enseñándoles a contemplar, no un mundo sobrenatural, sino aquel que es visible para todos y sin embargo no visto de ninguno. Aristóteles es consciente de ser el primer griego que ve el mundo real con los ojos de Platón, y su intencionada modificación de la alegoría de Platón es un signo de esta conciencia de su misión histórica. Lo que él nos da en vez de las Ideas es la contemplación de las maravillosas formas y ordenaciones del cosmos, una contemplación que intensificada hasta que se vuelve religión, nos lleva a la intuición del divino director de todo ello.

Por el *Epínomis,* que pone igual esfuerzo en asignar a la teología una posición central en la filosofía, sabemos que estas elevadas especulaciones tropezaron con una enérgica oposición por parte de los griegos. Según la manera popular de ver de los griegos, es el conocimiento de lo divino, la gnosis de los orientales, algo que ha de permanecer por siempre inasequible a los mortales, y desgraciado del hombre que atormente su cabeza con la busca del fruto prohibido. El propio Aristóteles, al comienzo de la *Metafísica,* condena la aversión a lo extraordinario (περιεργία) y a las hiperbólicas audacias del pensamiento, tan profundamente arraigada en los helenos. Frecuentemente rechaza la antigua sabiduría según la cual un mortal debe pensar en las cosas mortales, y nos invita seriamente a vivir en la eternidad.[82]

[82] *Epín.,* 988 A: "No teman los griegos que no sea justo para hombres mortales ocuparse jamás con las cosas divinas; deben tener en absoluto la idea opuesta"; 988 B: el divino poder está libre de celos. Las mismas ideas vuelven a aparecer con ecos literales en Aristóteles, *Metaf.,* A 2, 982^{b} 28 *ss.*

La teología sólo fué posible para los griegos cuando el descubrimiento de leyes de los movimientos celestes condujo a la hipótesis de las almas de los astros, y cuando un sólido conocimiento de los "dioses visibles" trajo a distancia franqueable la posibilidad de una teología exacta y astronómica basada en la experiencia. A esto debemos añadir la influencia del Oriente, como nos enseña el *Epínomis* y confirma otro testimonio. El socrático "conócete a ti mismo", la quintaesencia de la sabiduría apolínea, se había convertido en el término opuesto. En su *Vida de Sócrates* contaba Aristoxeno el Peripatético cómo un indio, qué se había encontrado con Sócrates en Atenas, le preguntó por su filosofía. Cuando Sócrates le respondió que trataba de entender la vida humana, el indio le hizo ver lo desesperado de semejante empresa, ya que el hombre no puede conocerse a sí mismo hasta que conoce a Dios.[83] Esto suena a apócrifo, pero es simple-

Cf. también *Et. Nic.*, X, 7, 1177^b 31: "no debemos seguir a aquellos [por ejemplo, Epicarmo (frg. 20 en Diels) y Eurípides (*Bacantes*, 395 y 427 *ss.*)] que nos advierten que, siendo hombres, pensemos en las cosas humanas, sino que debemos, hasta donde podamos, hacernos a nosotros mismos inmortales".

[83] Aristoxeno, frg. 31 en Mueller. La visita del indio a Atenas se menciona también en el fragmento de Aristóteles (frg. 32) conservado en Diógenes Laercio, II, 45. Si éste fuera auténtico, debiera verosímilmente atribuirse al libro primero del diálogo *De la Filosofía;* pero Rose tuvo probablemente razón al incluirlo entre los restos del apócrifo *Mágico*, puesto que su contenido no concuerda con Aristóteles. Los paralelos más cercanos a la teología del supuesto indio (que es realmente la del Platón del último período) son el *Protréptico* de Aristóteles (cuya petición de que la acción humana se base en el conocimiento de Dios vuelve a aparecer en *Et. Eud.*, VIII, 3, 1249^b 13—21) y el *Alcibíades Mayor*, que recientemente ha tratado de rehabilitar Friedländer, atribuyéndolo al primer período de Platón (*Der grosse Alcibiades ein Weg zu Plato*, Bonn, 1921). Este diálogo culmina en la tesis, desarrollada trabajosa y un tanto pedantescamente, de que la máxima délfica "conócete a ti mismo" sólo puede realizarse mediante la autocontemplación del *Nus* en el espejo del conocimiento de Dios (132 E—133 C). Alcanzar éste se vuelve por ende el verdadero foco de todos los problemas éticos, políticos y educativos que heredó de Sócrates la escuela de Platón. También el *Epínomis* aboga por la reducción de todas las cuestiones éticas, así de la felicidad como de la virtud, a la cuestión del conocimiento de Dios. El *Alcibíades* es evidentemente un ensayo, emprendido por algún discípulo hacia la misma fecha de las obras antes mencionadas, para aplicar la teología a los proble-

mente la formulación legendaria de la idea, universal en la Academia de tiempos posteriores y recogida en el *Epínomis* como programa de reforma religiosa, de que en lo futuro habría que combinar el astralismo y la teología oriental con la religión délfica de la Hélade, si los griegos habían de hacer progresos religiosos.[84] En opinión del autor, que nos da la tendencia dominante de la Academia (con dificultad hubiera podido exponer preferencias simplemente personales como conclusión de las *Leyes* de Platón), el camino de esta combinación pasa a través del misticismo. Aristóteles comparte con él, y con todos los demás académicos, la idea de que la *cognitio dei* sólo es concebible si es ella Dios mismo conociéndose a sí mismo, y pinta esta actividad como algo trascendental y más allá del alcance de lo simplemente humano. El yo es el *Nus,* del que se dice que "entra desde fuera" y que es "lo divino en nosotros"; y es a través del *Nus* como entra en nosotros el conocimiento de Dios. El autor del *Epínomis* va tan lejos como para hablar de la participación del contemplador uno en la *phrónesis* una, mientras que Aristóteles nunca hace resaltar la unidad de Dios con el *Nus* humano más que Su trascendencia.[85] En todo caso, es imposible entender la influencia de Aristóteles sobre la posteridad si no somos capaces de comprender que respiró esta atmósfera durante muchos años y que su *Metafísica* tiene sus raíces en ella, por lejos de ella que pudiera desarrollarse del lado lógico. La instauración del culto de los astros que no están confinados a ningún país ni nación, sino que brillan sobre todos los pueblos de la tierra,[86] y del Dios trascendental que tiene su trono por encima de ellos, inaugura la era del universalismo religioso y filosófico. Sobre la cresta de esta última ola desemboca la cultura ática en el mar de los pueblos del helenismo.

mas de los primeros días de Platón, anclándolos en un firme principio dogmático, a saber, el misticismo de la posterior doctrina de Platón sobre el *Nus.*

84 *Epín.,* 987 D—988 A.

85 En *Metaf.,* A 2, 983ª 5—11, se identifica el conocimiento de Dios con el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. Sobre la unión del espíritu humano con el divino ver *Epín.,* 986 D.

86 *Epín.,* 984 A.

CAPÍTULO VII

LA METAFISICA *ORIGINAL*

I. *El problema*

La importancia del diálogo *De la Filosofía* no se agota con la luz que arroja sobre el período comprendido entre la Academia y el Liceo. Nos proporciona por primera vez un punto fijo en el desarrollo de las opiniones de Aristóteles, y un punto de partida históricamente riguroso para analizar sus tratados metafísicos. Las primeras obras descansan evidentemente en una base de todo punto diversa; pero ¿cuál es la relación entre las doctrinas de este diálogo clásico, en que hizo público que en adelante disentiría de las opiniones de Platón, y la metafísica aristotélica tradicional? Naturalmente, no debemos tomar lo que vimos en los fragmentos e introducirlo en el texto del tratado —él mismo fragmentario, pero de todas suertes incomparablemente más rico de contenido. Nuestra reconstrucción de la obra perdida resultaría, sin embargo, importante, si el análisis de la *Metafísica* nos condujera de suyo a lo largo de las mismas líneas.

Las ideas fundamentales de la *Metafísica* estaban fijadas ya, indudablemente, cuando Aristóteles escribió el diálogo. Aun en el caso de que no supiéramos nada más sino que contenía la doctrina del motor inmóvil, podríamos estar seguros de que el autor había acuñado ya los conceptos de materia y forma, de potencia y acto y su propio concepto de sustancia. Es más, las tres distintas investigaciones de que se componía el diálogo, la histórica, la crítica y la teológica, tienen sus paralelos en la *Metafísica,* la primera en el libro primero, la segunda en los últimos libros y un poco por todas partes, la tercera en el libro Λ. Una cuestión más difícil es la de hasta dónde contuviera el diálogo una parte correspondiente a los libros de la *Metafísica* llamados centrales, los

libros que desarrollan la teoría de la sustancia y de la potencia y acto. Podemos decir que, o bien Aristóteles había considerado tales investigaciones demasiado difíciles y demasiado esotéricas para su publicación, o bien que es simplemente un accidente el que no se conserve ningún fragmento de esta parte. En todo caso, no puede haber ocupado un espacio tan vasto como en la *Metafísica,* donde pesa más que todo el resto, especialmente si omitimos la introducción (A–E). La teología, por el contrario, estaba desarrollada mucho más completamente que en el libro Λ, pues nuestros testimonios nos informan de muchas cosas de las que no nos habría dado idea alguna la *Metafísica* por sí sola. La doctrina de las almas de los astros nos trasporta a un estadio notoriamente anterior del desarrollo intelectual de Aristóteles, y hay muchos indicios de que si conociésemos más del diálogo, la divergencia parecería probablemente aún mayor. Esto parecería ser una prueba del origen tardío de la *Metafísica,* que debiera adjudicarse así al último período de Aristóteles; y esto concordaría totalmente con la idea dominante hasta ahora, pues desde los comienzos del Imperio romano ha sido una difundida opinión la de que la *Metafísica* se escribió tarde y quedó por acabar.

Este cuadro se altera, sin embargo, por completo tan pronto como analizamos la *Metafísica.* El origen del *libro* que lleva este nombre resulta ahora importante para precisar el origen de la *especulación* metafísica de Aristóteles.[1] Es absolutamente inadmisible tratar los elementos combinados en el *corpus metaphysicum* como si constituyesen una unidad, y tomar para fines de comparación el término medio arrojado, digámoslo así, por estos materiales enteramente heterogéneos. Como he mostrado en otro lugar, el análisis interno conduce a la conclusión de estar representados varios períodos; y ello resulta confirmado por la tradición, según la cual la colección conocida como la *Metafísica* no se reunió sino hasta después de la muerte de su autor. Las investigaciones anteriores han versado, sin embargo, exclusivamente sobre la historia del texto *posterior* a la muerte de Aristóteles, esto es, sobre la historia de las reliquias literarias de éste. La clasificación de estos materiales era indudablemente el primer paso;

[1] Ver mi *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* Berlín, 1912.

pero éste sólo era directamente importante para la historia de la influencia de Aristóteles, y el trabajo empleado era absolutamente desproporcionado con el progreso hecho en el conocimiento de su pensamiento y personalidad. La crítica no recobró su sentido e importancia hasta que trató de entender el estado actual del texto como resultado orgánico de la forma interna del pensamiento de su autor.[2] Esto condujo de una vez desde la cuestión de la unidad literaria externa de los papeles metafísicos sobrevivientes hasta la de su unidad filosófica interna, y así a la cronología y el análisis del desarrollo intelectual. Yo di los primeros pasos por este camino en mi *Entstehungsgeschichte der Metaphysik*. Pero en aquel tiempo estaba demasiado bajo la influencia de la vieja actitud filológica (cuyo problema es: "En la *Metafísica* tal como la tenemos ¿podemos justificar la división en libros y el orden de las partes?") para llevar mis propios descubrimientos a sus conclusiones lógicas. La cuestión de la cronología, en un punto de la cual ya había yo logrado un resultado seguro en aquella fecha, debe replantearse ahora a la luz del desarrollo filosófico de Aristóteles. Ello exigirá algunas repeticiones en detalle, que habrá de justificar el curso mismo del examen.

Antes de comenzar a discutir la cronología, recordemos brevemente una vez más lo que en el estado actual de la *Metafísica* debe atribuirse a los editores del legado literario de Aristóteles. Lo mejor será omitir todos los argumentos y apoyarnos en los resultados de la investigación que los arrojó.

El objetivo del filólogo moderno, hacer que el orden externo refleje el orden de composición, incluso a costas de la impresión general, fué absolutamente extraño a los editores antiguos. Los albaceas literarios de Aristóteles eran filósofos. Hubieran dado mucho por ser capaces de construir con los preciosos papeles con que se hallaban un cuadro tan fiel como fuera posible del sistema intelectual entero de "filosofía primera" tal como Aristóteles había querido que fuese; pero sus deseos resultaron obstaculizados por la naturaleza incompleta y heterogénea del material. Pues una cosa es segura: los editores mismos no creyeron que con el orden establecido por ellos daban a la posteridad el curso

2 Cf. *Ent. Met. Arist.*, pp. 150, 161.

completo de las lecciones sobre metafísica. Comprendieron que ofrecían un sustitutivo insatisfactorio, que era cuanto permitía el estado de los materiales de que disponían. El *postscriptum* al libro introductorio, el llamado α minúscula, viene tras A mayúscula simplemente a causa de que no supieron en qué otro lugar colocarlo. Es un resto de notas tomadas en una lección por Pasicles, sobrino de Eudemo de Rodas, el discípulo de Aristóteles.[3] ABΓ forman un conjunto; Δ, por otro lado, era conocido aún como una obra independiente en los tiempos alejandrinos, según nos informa una seria tradición bibliográfica. E es una breve transición a ZHΘ. Estos tres forman un todo, pero su conexión con los libros anteriores parece ser problemática. I, una discusión sobre el ser y la unidad, resulta enteramente aislado; y desde este punto en adelante desaparece toda conexión interna y externa. K contiene simplemente otra foma de BΓE, a la que se agregan unos extractos de la *Física,* en sí exactamente tan aristotélicos como cualquier otra parte de esta colección de manuscritos, pero sin relación alguna con lo que los rodea. Análogamente se insertó un pasaje de la *Física* en Δ. Λ es un pequeño curso aislado que da una visión general del sistema metafísico entero, totalmente completa por sí sola, y que no presenta huella alguna de conexión con el resto. Los libros finales, MN, no tienen relación alguna con el anterior, lo que se había notado ya en la Antigüedad y condujo a que se insertaran antes de KΛ en algunos manuscritos, sin dar, no obstante, por resultado una concatenación más plausible de pensamiento. Sus relaciones más estrechas las tienen con los dos primeros libros.

Nada sino una rigurosa investigación puede precisar en detalle en qué fechas y en qué conexiones surgió tal material y cómo usarlo para reconstruir la filosofía de Aristóteles. Por ningún motivo debemos, admitiendo que es filosóficamente homogéneo, ocultar los problemas que presentan a cada paso tanto su con-

[3] Asclepio, en su comentario a la *Metafísica* (p. 4, l. 20, en Hayduck), refiere esta información, que le llegó como una tradición transmitida en la escuela peripatética, a A; pero esto es una confusión. Sus noticias deben de proceder de notas tomadas en una lección de Amonio, y evidentemente había oído mal. El informe exacto lo da el escoliasta del α minúscula en el códice parisino (cf. *Ent. Met. Arist.*, p. 114).

tenido como su forma. Debemos rechazar todo intento de hacer un todo literario de los materiales conservados, trasladando o suprimiendo alguno de los libros, y condenar la opinión que postula precipitadamente su unidad filosófica a expensas de sus peculiaridades individuales. Cada uno de estos escritos es el resultado de décadas de infatigable reflexión sobre las mismas cuestiones; cada uno es un fecundo instante, una etapa en el desarrollo intelectual de Aristóteles, una aproximación a la solución, un paso hacia una nueva formulación. Verdad es que todos los detalles están sustentados por aquella unidad potencial del sistema entero que es operante en cada palabra del filósofo; pero nadie que se contente con esto tendrá el derecho de llamarse familiarizado con el verdadero espíritu aristotélico. Aristóteles tiene una dura y austera forma; no hay vista de largo alcance, ni intuición genial y cómoda capaz de comprenderle realmente. Rara vez nos brinda un conjunto en que los ojos puedan descansar con complacencia. Sólo en los detalles concretos, sólo con una intensa concentración, es posible hacerse dueño de su esencia. "Pues el acto del *Nus* es vida".

II. *La introducción y el primer bosquejo de la crítica de las Ideas*

La piedad de los editores ha conservado la famosa crítica de la doctrina de las Ideas de Platón en dos versiones, una en el capítulo 9 del libro A y otra en los capítulos 4–5 de M. Estas dos versiones, que se corresponden casi palabra por palabra, no pueden haberse compuesto para el mismo bosquejo de la *Metafísica.* Si la versión de M, que ajusta perfectamente dentro del plan entero del libro, debía permanecer donde está, sólo podía ser porque Aristóteles pensaba, o bien escribir una nueva introducción, o bien, por lo menos, omitir los capítulos parcialmente duplicados del fin de la introducción según la tenemos (A 8–10). Ahora bien, M se refiere frecuentemente a los dos primeros libros[4] y esto muestra que en alguna forma o en algún lugar debía

[4] M 2, 1077ª 1 (=B 2, 997ᵇ 12–34); M 9, 1086ª 34 (= B 6, 1003ª 6); M 9, 1086ᵇ 2 (= A 6, 987ᵇ 1); M 10, 1086ᵇ 15 (= B 4, 999ᵇ 24 y B 6, 1003ª 6).

seguirlos. Luego Aristóteles tuvo que pensar en borrar la parte crítica del fin del primer libro. Esto prueba que se sirvió de partes del libro A como materia prima para una reconstrucción posterior.

Esta conclusión de que las dos versiones son de distinta fecha resulta confirmada por los pocos puntos en que difiere su lenguaje. Si exceptuamos un nuevo argumento contra las Ideas que introduce el pasaje posterior,[5] su única diferencia está en la eliminación sistemática de la *primera* persona del plural, usada constantemente por la versión más antigua para expresar a los defensores de la teoría de las Ideas. Este característico "nosotros" muestra que el libro primero se escribió en una fecha en que Aristóteles podía llamarse aún platónico y defensor reciente de la teoría.[6] Por consiguiente, el intervalo entre los dos libros tuvo que ser considerable, pues en M la separación de Aristóteles de la comunidad platónica es un hecho consumado. Es más, en contraste con el tono de consideración del libro primero, el de la polémica posterior es con frecuencia duro o positivamente despectivo.

Como fecha de la versión más antigua sólo puede sugerirse un único y fugaz instante de la vida de Aristóteles. Platón había muerto; tal es la inequívoca significación del tiempo imperfecto en que se habla de él y que aparece varias veces.[7] En general, esta crítica no da la impresión de haber constituído las primeras manifestaciones de Aristóteles sobre el tema en la Academia. La manera de referirse aquí a los argumentos de Platón en favor de la existencia de Ideas "separadas"—referencias terminológicas sumamente concisas— presupone que los oyentes estaban constantemente ocupados con ellos. Aristóteles da por supuesto incluso

[5] M 4, 1079^b^ 3—11; cf. *Ent. Met. Arist.*, pp. 29—30.

[6] El resultado de nuestro estudio de las doctrinas del *Eudemo* y del *Protréptico* queda así fuera de toda duda; hasta el momento en que hizo por primera vez una crítica semejante de las Ideas, defendió Aristóteles mismo la teoría. Los pasajes están reunidos en *Ent. Metaph. Arist.*, p. 33. El "nosotros" se encuentra también en el libro primero fuera de la parte duplicada, dondequiera se menciona la doctrina de las Ideas. Así, A 9, 992^a^ 11: "afirmamos"; 25: "hemos abandonado esto" y "decimos"; 27: "sostenemos"; 28: "nuestra exposición"; 31: "sostenemos".

[7] A 9, 992^a^ 20: "solía objetar"; 21: "solía decir"; 22: "suponía a menudo".

que los oyentes tenían conocimiento de las objeciones a tales argumentos. Apenas estaríamos en situación de comprender el texto de Aristóteles, o de inferir exactamente de sus palabras qué argumento critica en cada caso, si el comentario de Alejandro de Afrodisias no nos hubiera conservado su sentido, sacándolo de una obra perdida de Aristóteles, *De las Ideas.*[8] Aristóteles se limita a emplear simples fórmulas cuando se refiere a "los argumentos sacados de las ciencias", "el argumento de la 'unidad de la pluralidad' ", "el tercer hombre" (un contraargumento que no procede en absoluto del propio Aristóteles, sino de Polixeno el sofista,[9] y con el que ya había bregado el propio Platón en el *Parménides);* también al referirse a "los argumentos más rigurosos", algunos de los cuales presuponen la existencia de Ideas de relaciones, y al "argumento de que hay un objeto del pensamiento incluso cuando ha perecido la cosa".[10] Así, la forma original de la crítica presupone un grupo de filósofos *platónicos,* para quienes resume Aristóteles una vez más y en rápida revista todas aquellas objeciones a la doctrina del maestro ya muerto que habían ocupado a la Academia en el curso de los años, a fin de concluir la necesidad de una completa reorganización del platonismo sobre la base de aquellas críticas. La escuela huérfana se encuentra ahora en un recodo decisivo de su carrera. Fuera de Atenas, que había dejado muy pronto, Aristóteles sólo se encontró rodeado de semejante grupo de platónicos, después de la muerte de Platón, en Asos, y nunca más. En Atenas apenas pudo tener suficiente tranquilidad de espíritu para componer antes de su marcha unas nuevas lecciones comprensivas de todas las críticas de la doctrina de Platón y de todas sus propias reflexiones sobre los problemas de la metafísica. En Asos, por otra parte, no sólo tenía el ocio necesario, sino también un auditorio de sólido juicio filosófico, incluyendo los discípulos más conocidos de Platón, hombres ya lo bastante objetivos para escuchar las razones de un adversario, como Jenócrates, ya llenos ellos mismos de dudas sobre la doctrina de Platón, como parece que eran

8 Frgs. 187—189.

9 Según Fanias "en el discurso de réplica a Diodoro" (frg. 24 en Mueller), citado por Alej. Afr., *In Arist. Metaph.*, p. 84, l. 16, en Hayduck.

10 A 9, 990b 12 *ss.*

Erasto, Corisco y su neófito Hermias. En todo caso, el propio Platón había juzgado necesario explicarles en la carta que les dirigió que "incluso en su vejez" debía mantener la teoría de las Ideas. Platón presupone que también los hombres de Asos tienen sus controversias sobre "este noble saber"; quizás ellos le habían consultado acerca de algún punto. Platón les exhorta a recurrir a la Academia en sus dificultades; ante el peligro de disensiones, quiere exorcizarlos.[11] Después de su muerte invitaron los hombres de Asos a los respectivos representantes de la tendencia conservadora y la tendencia crítica a que les visitaran, y éste es el grupo a quien se leyó la primera versión de la *Metafísica,* contemporánea del diálogo *De la Filosofía.*

Aún cabe descubrir que el libro primero es una improvisación atrevidamente bosquejada. El famoso capítulo inicial está tomado en todo lo esencial del *Protréptico,* según mostró nuestro examen de este último;[12] en otras palabras, la actitud fundamental de Aristóteles sobre el conocimiento no había cambiado. La etiología que sigue, la doctrina de las cuatro causas, está tomada juntamente con los otros principales conceptos —forma, materia, potencia, acto— de la *Física;* Aristóteles se refiere expresamente a esta obra como base de lo que dice aquí. Pero es nuevo el sacar genéticamente su doctrina de las causas de la historia de la filosofía anterior, como culminación y nuevo comienzo de la cual presenta a Platón. La crítica de las Ideas, también ella rápidamente redactada, abre entonces el camino para la formulación personal de los problemas en el libro segundo, que está condicionado igualmente por la situación descrita, y no puede entenderse plenamente prescindiendo de este fondo histórico. Este resultado completa el cuadro de la relación de Aristóteles

[11] Platón, *Carta* VI, 322 D: "Además del amor de las Ideas (un noble saber, como mantengo incluso en mi vejez) tienen también necesidad Erasto y Corisco del saber de la propia defensa contra lo bajo y malo y de una especie de facultad de autoconservación". (Las palabras τῇ καλῇ ταύτῃ φήμ' ἐγὼ καίπερ γέρων ὤν van juntas. La interpretación usual, de que φημί va con προσδεῖν, hace que no tenga sentido el participio concesivo intercalado. Por eso debemos enmendar προσδεῖν en προσδεῖ). Así, esta frase, cuando restauramos su sentido original, resulta altamente significativa para las controversias sobre las Ideas dentro de la Academia durante los últimos años de Platón, y para el punto de vista de este mismo.

[12] *Supra,* p. 86.

con Platón y su escuela que sacamos del diálogo *De la Filosofía*. Confirma la opinión de que la publicación de su crítica fué el último paso de un largo proceso cuyos orígenes se pierden en la oscuridad de los estudios colectivos y esotéricos de la Academia. Ya no es posible distinguir las objeciones especiales de Aristóteles de las de otros críticos, pues lo que nos da en la *Metafísica* es evidentemente una colección de todos los argumentos esenciales, sin acepción de origen. Al mismo tiempo que atacaba públicamente la doctrina oficial de la Academia, intentaba mediante unas lecciones esotéricas de metafísica en Asos llevar a aquellos de sus condiscípulos que eran más favorables a su actitud crítica a una determinada convicción, a saber, la de que la esencia del legado de Platón sólo podía conservarse con el abandono absoluto del dualismo y de la "separación" de las Ideas. Lo que proponía le parecía ser puro platonismo y no se entendía que fuese otra cosa; había de ser la realización filosófica de aquello que Platón había perseguido, pero no logrado alcanzar. Lo más notable en esta manera de estimar su propia posición, que le permitía conservar su reverencia a pesar de violentas alteraciones de la doctrina de Platón, es su sentirse responsable del desarrollo orgánico de la doctrina y su resolución de hacer frente a esta responsabilidad. Sus contemporáneos le juzgaron, sin embargo, de otra manera. Debajo del manto conservador reconocieron una nueva y revolucionaria actitud frente al mundo, y por ende ya no siguieron considerándole como platónico. El mismo no estaba aún, sin embargo, suficientemente independizado de su propio desarrollo para percibir la verdad de esta opinión. Sólo en su último período se volvió real y plenamente libre e independiente. Que nos parezca más verdadera su primera o su última manera de estimarse a sí mismo, dependerá de que nos fijemos más, ya en los supuestos históricos de su filosofía, ya en su forma individual de contemplar la realidad y reflexionar sobre ella. Debemos recordar qué difícil encontró Platón el distinguir su propia personalidad de la de Sócrates, si queremos entender, fundándonos en lo que hay de *irracional* en su relación de discípulo con Platón, la modestia con que Aristóteles rechaza toda reivindicación de originalidad.

La cuestión inmediata es la de hasta dónde se extiende esta

primera versión de la *Metafísica* y cuáles son sus miembros. En primer lugar comprende, además de la crítica de las Ideas (donde el "nosotros" denuncia con toda claridad el período de transición), el libro primero completo; pues, dado que la unidad de este libro está por encima de toda sospecha, las inferencias cronológicas que pueden hacerse sobre una parte de él deben aplicarse también al todo. Parece que la frecuente referencia de Aristóteles a sí mismo como platónico fué ya una piedra de escándalo en los días de la Antigüedad. Alejandro de Afrodisias y Siriano nos cuentan cómo rechazaban el libro algunos eruditos antiguos. Según una observación de Alberto Magno, la Edad Media lo atribuyó a veces a Teofrasto, y patentemente faltaba en las traducciones árabes.[13] Ambos hechos deben explicarse como el resultado de una tradición existente entre personas doctas de la Antigüedad; evidentemente, algún editor tardío omitió en realidad el libro a causa de la afirmación de que era apócrifo. Un comentario de Alejandro al libro segundo muestra que lo que había sugerido la afirmación había sido justamente el objetable "nosotros" del primero, que parecía distinguirle de todos los demás. Aristóteles dice (B 2, 997 ^{b} 3): "Se ha explicado en la introducción cómo afirmamos (λέγομεν) que las ideas son a la vez causas y sustancias independientes; la teoría presenta dificultades en muchos respectos, pero lo más paradójico de todo es nuestra tesis de que hay ciertas cosas además de las del universo material, y que son las mismas que las cosas sensibles, salvo que son eternas, mientras que las últimas son perecederas". De este pasaje infiere Alejandro que es un error rechazar el libro primero, puesto que aquí se hace una referencia expresa a él, y puesto que su "ethos" concuerda justamente con el de este pasaje; en ambos lugares trata Aristóteles la teoría de las Ideas como propia. Este argumento supone que lo que había vuelto sospechoso el libro primero era dicho "ethos". En aquel tiempo no comprendía nadie cómo podía Aristóteles llamar las Ideas su propia doctrina, y ni siquiera Alejandro era capaz de suponerlo sino como un

[13] Alberto Magno, I, 525b: "et hanc probationem ponit Theophrastus qui etiam primum librum qui incipit 'omnes homines scire desiderant' metaphysicae Aristotelis traditur addidisse; et ideo in Arabicis translationibus primus liber non habetur."

recurso para dar mayor viveza a la crítica.[14] La condenación del libro ha de deberse, por tanto, a los eruditos peripatéticos ortodoxos del Imperio, que borraron todas las señales de conexión entre Aristóteles y Platón, por ser la teoría de las Ideas una herejía en que no podía haber tenido parte el maestro. Para nosotros este género de crítica se limita a mostrar una vez más lo poco que podemos confiar en la tradición peripatética cuando viene a la cuestión del desarrollo intelectual de Aristóteles. El hecho es que esta, nuestra principal fuente de información, es una fuente torcida de un cabo a otro. Ya vimos (pp. 44-45 *supra)* cómo se redujo al silencio a los diálogos, que protestan a grandes voces contra esta desfiguración de la verdad. Es un hecho que el pasaje del libro segundo, que pone Alejandro en juego contra la condenación del primero, muestra cuán estrecha es la relación genética entre ambos. A esta cita del *comienzo* del libro segundo pudo añadir una semejante del final, que tampoco se ha utilizado aún en la investigación de la cronología, por incomprensible que pueda parecer (B 6, 1002^b 12): "En general se puede plantear la cuestión de por qué, en resumen, se haya de buscar, además de las cosas perceptibles y las intermedias, otra clase de cosa, esto es, las Formas que nosotros defendemos". Estos dos pasajes nos permiten atribuir con certeza el libro segundo entero a la primera versión de la *Metafísica*. Se escribió de un tirón con el primero. Más adelante veremos cómo conduce también a esta conclusión su contenido.

III. *La primera y la última crítica de la teoría académica de los números*

Habitualmente se consideran los libros M y N como una unidad, principalmente a causa de la uniformidad de su contenido,

[14] Alej. Afr., *In Arist. Metaph.* B 2, 997^b 3 (p. 196, l. 19, en Hayduck): "Viniendo a hablar de [las Ideas], empieza por referirse a lo que dijo en el libro primero, para recordarnos cuál era la doctrina. Luego es obvio por muchas razones que este libro es también aristotélico y pertenece al mismo tratado. Es más, el "ethos" con que habló de ellas allí es el mismo con que nos las recuerda aquí. En ambos lugares escribe como si defendiese él mismo la teoría de las Ideas." Cf. Siriano, *In Arist. Metaph., ad loc.* (p. 23, l. 9, en Kroll), pero éste se limita, probablemente, a seguir a Alejandro.

la crítica de la teoría académica de las Ideas y de los números. En el capítulo inicial (M 1), expone Aristóteles el propósito del estudio. Plantea la cuestión de si además de las cosas del mundo fenoménico hay otro género de ser inmóvil y eterno. Propone empezar por examinar los pensadores que han mantenido semejante género de ser, a saber, Platón y su escuela. Fija un plan, cuya simple disposición y método merecería la mayor atención. Primeramente, debemos considerar las construcciones de la matemática simplemente como tales, esto es, sin referirnos a las doctrinas metafísicas que se les han agregado, tales como la doctrina de que son Ideas, o de que son los principios y la esencia de todas las cosas. En segundo lugar, debemos examinar las Ideas; aquí de nuevo debemos considerarlas, no en referencia a la interpretación de ellas como números dada por Platón en sus últimos días, sino en su forma original y genuina. Lo tercero debe ser un estudio crítico de la filosofía matemática de Espeusipo y Jenócrates.

Las dos primeras partes de este esquema, la discusión del ser (οὐσία) de los objetos matemáticos y la crítica de la teoría original de las Ideas —dos cosas que nos son familiares por los diálogos de Platón—, no tienen una verdadera independencia. Son simplemente etapas en la exposición metódica de aquello que había sido su consecuencia histórica, a saber, las doctrinas de Espeusipo y Jenócrates. Estas últimas son los principales objetos del interés del estudio, como haría ver simplemente la longitud con que se las trata. Constituían evidentemente el verdadero problema por el tiempo en que estaba en composición M, mientras que las Ideas platónicas sólo se mencionan por el deseo de ser completo. Así nos lo dice expresamente Aristóteles en el pasaje en que señala a la teoría de las Ideas su lugar en el libro. No porque tenga aún defensores en la Academia va a incluirla en la discusión, sino simplemente "por cuestión de forma, digámoslo así".[15] Espeusipo abandonó enteramente las Ideas, sustituyéndolas por números, considerados como un género más alto de realidad. Jenócrates, tratando de salvar con un espíritu conservador la teoría de los últimos días de Platón, identificó las "esencias" matemáticas

[15] Ὅσον νόμου χάριν, *Metaf.*, M 1, 1076a 27. Sobre la expresión ver Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles*, p. 150.

con las Ideas consideradas por Platón como números, es decir, intentó un compromiso entre Platón y Espeusipo. Aristóteles llama a ésta la "tercera modalidad" de la teoría, y naturalmente debió ser la última en aparecer.

Esto muestra que M se escribió mucho más tarde que los primeros libros. Verdad es que Aristóteles habla de especulación sobre los números desde mucho antes —en el *Protréptico*—, pero durante el período inmediatamente posterior a la muerte de Platón, en que tomó forma la *Metafísica* original, su manera de criticar la teoría de las Ideas había sido la opuesta precisamente. En los dos primeros libros se reconoce aún en esta teoría el centro del interés filosófico; en ellos la considera Aristóteles como el punto de partida de toda especulación metafísica y lógica posible. En M, por otra parte, podemos descubrir ya claras señales de la reacción de la Academia a las críticas de Aristóteles. Este se halla ahora en situación de tratar la forma clásica de la metafísica de Platón como conocidamente superada. En referencia a ella se limita a apelar a su propia y detallada crítica más antigua —no al libro primero, sino a sus obras exotéricas, que no necesita repetir aquí por ser ampliamente conocidas.[16] En esto reconocemos una alusión al diálogo *De la Filosofía*, no mencionado en la crítica del libro primero, ni existente, con toda probabilidad, hasta poco después. Desde entonces había pasado largo tiempo, trece años o más. De acuerdo con la nueva situación ya no concede Aristóteles el primer lugar a la crítica de las Ideas, que durante el período inmediatamente posterior a la muerte de Platón habían seguido encontrando sin duda muchos defensores. El cambio de situación es la verdadera razón de que en la nueva versión borre Aristóteles completamente la crítica de Platón del libro primero, que había sido la cuestión candente de su primera metafísica. Con las modificaciones necesarias, debidas por completo una vez más a la nueva situación externa e interna,[17] la incorpora a su nueva obra contra la filosofía matemática de Espeusipo y Jenócrates; como precursoras de esta doctrina seguían poseyendo las Ideas un interés histórico. Sus antiguos compañe-

16 1076^a 26-31.

17 Ver *supra*, pp. 198-199.

ros son ahora objeto de un enconado ataque; a su teoría de los números se la declara una alucinación.

Todo señala el tiempo en que la escuela peripatética estaba en hostilidades con la platónica. Empecemos recorriendo la estructura del libro.

A. INTRODUCCIÓN, M 1, 1076ª 8–32.

B. PARTE PRIMERA. Los objetos de la matemática (puramente como tales), 1076ª 32–1078ᵇ 9.

1. *No pueden existir en las cosas sensibles,* 1076ª 33–ᵇ 11.
2. *ni separados de ellas,* 1076ᵇ 12–1077ᵇ 11.
3. *Su manera de existir es peculiar* (son cosas sensibles *qua* cuantitativas), 1077ᵇ 12–1078ᵇ 9.

C. PARTE SEGUNDA. *Las Ideas* (puramente como tales, sin referencia a los números), 1078ᵇ 9–1080ª 11.

1. *Análisis histórico del origen de la teoría,* 1078ᵇ 12–32.
2. *Refutación dialéctica,* 1078ᵇ 32–1079ᵇ 11.
3. *Refutación por medio de consideraciones físicas,* 1079ᵇ 12–1080ª 11.

D. PARTE TERCERA. *Los números como sustancias separables,* 1080ª 12–1085ᵇ 34.

1. *Deducción de todas las formas posibles de la teoría,* 1080ª 12–ᵇ 36.
   a) Son concebibles tres formas, 1080ª 18–ᵇ 5.
      (i) Los números no son asociables.
      (ii) Son asociables.
      (iii) Unos son asociables y otros no.
   b) Cada forma ha encontrado sus defensores (excepto i), 1080ᵇ 6–36.
      (i) Número ideal y número matemático—Platón.
      (ii) Número matemático solamente—Espeusipo.
      (iii) Número ideal y número matemático son el mismo—Jenócrates ("otro pensador").
2. *Refutación de estas formas,* 1080ᵇ 37–1085ᵇ 34.
   a) Refutación de Platón, 1080ᵇ 37–1083ª 17,
      (i) si todas las unidades son asociables, 1081ª 5–17.

(ii) si ninguna es asociable con otra, 1081^a 17—^{b} 35.
(iii) si las de diferentes números son diferentes, pero las del mismo número no lo son, 1081^b 35—1082^b 1.
(iv) No hay posibilidad alguna de diferenciar las unidades, ni por ende de hacer de ellas Ideas, 1082^b 2—1083^a 17.

b) Refutación de los demás metafísicos de los números, 1083^a 20—1085^b 34.
(i) Distinción de tres formas posibles, 1083^a 27—^{b} 18.
(α) Espeusipo, 1083^a 27—^{b} 1.
(β) Jenócrates ("la tercera versión"), 1083^b 1—8.
(γ) Los pitagóricos, 1083^b 8—18.
(ii) Refutación de estas doctrinas, 1083^b 19—1085^b 34.

E. CONCLUSIÓN, 1085^b 35—1086^a 20.

1. *El desacuerdo entre estos pensadores hace sospechosas sus doctrinas.*
2. *Los representantes modernos de la doctrina no han progresado sobre Platón.*
3. *Su fracaso se debe a la falsedad de sus primeros principios.*

Esta serie de ideas presenta un rigor de construcción que no encontramos con frecuencia en Aristóteles. Sus notas de lecciones se prestaban en general demasiado a una modificación continua para que pudiera brillar una forma pulida, pero este libro está compuesto íntegramente con arreglo a un plan y elaborado evidentemente con todo cuidado. Es un todo con principio, medio y fin. Su originalidad no está tanto en los detalles como en el conjunto. Aristóteles desea reunir en una última gran revista crítica todas sus reflexiones sobre las Ideas y los números, esto es, sobre el problema de la realidad suprasensible. Concibe el plan, característico de su genio lógico, de desarrollar y refutar sistemáticamente, no sólo las doctrinas reinantes efectivamente en la Academia, sino todas las formas posibles de la ficción académica. Dentro de esta armazón mete aquellas versiones de la

teoría que habían encontrado representantes históricos, reduciéndolas a unos pocos supuestos fundamentales que muestra ser falsos. La introducción, y más especialmente la conclusión, están pulidas con todo cuidado; hacia el final toma el sobrio lenguaje un tono casi oratorio. El final no es, naturalmente, el final del libro, sino M 9, 1086ª 20. Las siguientes palabras son el comienzo de una nueva discusión, cosa notada ya en los tiempos antiguos, que siguiendo a Schwegler demostré yo en detalle,[18] y que resulta especialmente clara de las frases inmediatamente anteriores a la interrupción (M 9, 1086ª 15—20), las cuales tienen todo el aire de un epílogo. Aristóteles gusta de concluir una serie de lecciones con un verso, como en Λ o en las lecciones sobre la *Amistad* que se incorporaron más tarde a la *Etica Nicomaquea* (libros VIII y IX), y aquí acaba con una cita de Epicarmo; y exactamente como se despide de su auditorio al final de las *Refutaciones Sofísticas,* o termina una serie de lecciones sobre el estado ideal remitiendo a otra ocasión a aquellos de sus oyentes no convencidos todavía,[19] aquí tiene una palabra de adiós para los asistentes, que comprendían patentemente estudiosos de convicciones contrarias a las suyas y todavía no quebrantadas. "Quien esté ya convencido lo estará más con una discusión más extensa, pero el no convencido aún..." Así queda cortada la serie de las ideas.

Si estas lecciones son originales por su método, no lo son por el material que utilizan. Aristóteles parece haber refundido en ellas todas las notas que había escrito anteriormente sobre el problema. No es probable que salvo la crítica de las Ideas en los capítulos cuarto y quinto se tomara nada a la versión más antigua de la *Metafísica.* El libro entero es un rápido bosquejo; por doquiera ostenta la marca de diferentes estilos. Es significativo que un perfecto pulimento sólo aparece en la introducción, la conclusión, el programa detallado y las transiciones en todos los pasajes escritos especialmente para la presente formulación y necesariamente tardíos de origen. El estilo de la crítica de las Ideas, que procede del viejo bosquejo, es enteramente distinto de la armazón, y esto solo delataría su naturaleza heterogénea.

Es también de todo punto inconcebible que la larga serie de

18 *Ent. Metaph. Arist.,* pp. 41 ss.

19 *Pol.,* VII, 1, 1323b 36.

contraargumentos, monótonamente ligados con "además" (D 2 (*b*) (ii)), que no traté de sistematizar en el análisis anterior, se hubiesen elaborado a los fines de la presente composición. Parecen haberse tomado sin alteración de una obra anterior.

Clara prueba de que tal fué el origen del libro la suministra el pasaje agregado a su final (M 9, 1086ª 21 hasta el fin de M 10). Algunos de los comentaristas antiguos pretendieron incluirlo en el libro siguiente, pensando que era un prefacio, como lo es en efecto.[20] Su conexión con el libro N habría sido, sin embargo, muy superficial. Los editores responsables de nuestra tradición manuscrita desplegaron más sagacidad. Reconocieron que no hay transición directa, y siguieron, por consiguiente, el procedimiento que habían adoptado en otras circunstancias semejantes: insertaron este prefacio, transmitido aparte, como una adición a M débilmente conectada con este libro. Con ello daban expresión a su creencia de que tenía estrechas relaciones con el libro a que lo agregaban. Cuáles sean estas relaciones resulta claro si comparamos este prefacio con el que abre el libro M.

PREFACIO, M 1, 1076ª 8.

Hemos dicho cuál es la sustancia de las cosas sensibles, ocupándonos en el tratado de física con la materia y más tarde con la sustancia que tiene existencia real. Ahora, puesto que nuestro estudio versa sobre *si hay o no hay además de las sustancias sensibles alguna que sea inmóvil y eterna,* y si la hay, cuál sea, debemos empezar por estudiar lo dicho por otros...

Dos opiniones se sostienen sobre este asunto; se dice que los objetos de la matemática —esto es, los números, las líneas y demás— son sustancias, y también que las Ideas son sustancias. Y *puesto que 1) al-*

PREFACIO, M 9, 1086ª 21.

Por lo que respecta a los primeros principios y a las primeras causas y elementos, *las ideas enunciadas por aquellos que se limitan a discutir la sustancia sensible, en parte se han mencionado en nuestras obras de física* y en parte no entran en el presente tratado. Pero las ideas de *aquellos que afirman que hay otras sustancias además de las sensibles deben estudiarse* inmediatamente después de aquellas que hemos mencionado.

Dado, pues, que algunos dicen que las Ideas y los números son tales sustancias, y que sus elementos son los elementos y principios de las cosas

[20] Siriano, *In Ar. Metaph.*, p. 160, en Kroll.

gunos los consideran como dos clases diferentes —las Ideas y los números matemáticos, y *2)* algunos los consideran como de una misma naturaleza, mientras que *3) otros dicen que las sustancias matemáticas son las únicas sustancias, debemos estudiar primero* los objetos de la matemática, sin atribuirles ninguna otra característica —sin preguntar, por ejemplo, si son Ideas o no... Y *tras esto debemos estudiar aparte las Ideas* mismas de una manera general y sólo hasta donde lo pide la forma recibida de tratarlas. reales, debemos indagar por respecto a éstos lo que dicen y la forma particular en que lo dicen.

Los que admiten los números solamente, y éstos como matemáticos, *deben estudiarse más tarde;* pero por lo que respecta a *los que creen en las Ideas,* se puede examinar al mismo tiempo su modo de pensar y las dificultades en que caen.

El tema señalado por el prefacio de M 9 es precisamente lo que ya se ha discutido en la parte precedente del libro. La referencia a los números como "principios" y "elementos" es una muestra de terminología académica de la que cabe probar que se sirvió Aristóteles desde el *Protréptico.* No debemos suponer que en M 1—9 trató de los números como sustancias independientes, y ahora pasa a examinar su carácter como principios y elementos de todo ser.[21] La continuación muestra claramente que en M 9 alude Aristóteles, exactamente como había hecho en M 1, a la existencia separada (χωρισμός) de las Ideas, de los números y de las demás cantidades matemáticas, tales como los puntos, las líneas, las superficies y los volúmenes. Teniendo esto presen-

[21] Los comentadores antiguos explicaban la diferencia entre las dos discusiones como consistiendo en que M 1—9, 1086ª 20 trata Aristóteles de las sustancias (οὐσίαι) platónicas como esencias separadas, mientras que desde M 9, 1086ª 21 hasta el final de N trata de estas mismas esencias como principios y elementos de la realidad; pero el segundo tratado no está fundado en el primero en ninguna forma ni en ningún punto, ni presupone en absoluto su existencia. En realidad trata *ambas* cuestiones juntamente, criticando las esencias suprasensibles de Platón a la vez como sustancias separadas y como "elementos y principios de las cosas reales". Como veremos en el curso de nuestro estudio, concuerda con la historia de las ideas metafísicas de Aristóteles que el peso gravite aquí más en la significación de estas esencias como elementos de la realidad que en su sustancialidad.

te, leamos lo siguiente (M 9, 1086ª 26): "Dado, pues, que algunos dicen que las Ideas y los números son tales sustancias, y que sus elementos son los elementos y principios de las cosas reales, debemos indagar respecto a éstos lo que dicen y la forma particular en que lo dicen." Esto es exactamente el contenido del libro M. Es imposible que Aristóteles hablara así si hubiera precedido M; es imposible que empezara a discutir las Ideas y los números de nuevo, como si no hubiera dicho hasta entonces nada de ellos. Es más, Aristóteles habla en M 9 del "modo" y de las "dificultades" de la doctrina de Platón, dos cosas que desea que mantengamos separadas. Esta distinción descansa en el mismo método de estudio crítico de las ideas de otros filósofos empleado en M 1—9. Primero se expone la doctrina misma; luego sigue una crítica en que se desarrollan sus dificultades. La correspondencia se extiende incluso a los detalles verbales. Por ejemplo, cada uno de los dos prefacios empieza apelando a la *Física* por lo que se refiere a la teoría de las sustancias sensibles. Cada uno contiene la expresión de que debemos empezar por "estudiar" los géneros de esencias suprasensibles "afirmados" por "otros" pensadores. Así, pues, tanto el contenido como el lenguaje muestran claramente que tenemos aquí dos versiones paralelas del prefacio a una discusión crítica de la metafísica académica.

Mas ¿cuál es la relación mutua de estas dos versiones en cuanto al tiempo? A primera vista sentimos la tentación de suponer que M 9 es simplemente una variante literaria rechazada posteriormente por Aristóteles.

La posibilidad de una diferencia simplemente estilística queda excluída, sin embargo, por el hecho de que a pesar de todas las correspondencias, los dos prefacios difieren en un punto decisivo, el orden que proponen dar al tema de la obra. En M 9 leemos: "Aquellos filósofos que hipostatan los números, y como números matemáticos, deben estudiarse más tarde. Pero por lo que respecta a los que creen en las Ideas, podemos examinar al mismo tiempo su modo de pensar y las dificultades en que caen".[22] El prefacio de M 1 es mucho más cuidadoso en la ordenación de la misma materia. Aristóteles no se limita en él a

[22] M 9, 1086ª 29.

enumerar las Ideas y los números, sino que enumera también sus subdivisiones, y antes de unas y otros coloca las magnitudes matemáticas como tales; así, la introducción despliega el mismo método gradual y cauto que hemos visto impregnaba el libro en conjunto. En el prefacio de M 9, por otra parte, el estudio se queda en un estadio hasta cierto punto más incipiente, y lo que falta es justamente esa característica minuciosidad en la división del problema.

Tenemos aquí, pues, no una variante simplemente literaria, sino la introducción a una crítica más antigua de la metafísica académica de los números, en que el tema está tratado con arreglo a un método claramente menos desarrollado.[23] Como ya se insinuó, hay verosímilmente otras partes de este escrito más viejo ensambladas también como materia prima en la nueva construcción, el presente libro M, pero ya no estamos en situación de separarlas.

A fin de precisar la fecha de la versión más antigua debemos dar un rodeo, que implica la interpretación de un oscuro pasaje no bien entendido hasta ahora. Una vez más se ha pasado por alto tan completamente como en las partes decisivas de los libros A y B la oportunidad que ofrece este pasaje para obtener una fecha exacta.

En M 10, 1086^b 14, empieza Aristóteles su refutación de la teoría de las Ideas con una dificultad que había formulado en B 6, 1003^a 6.

Mencionemos ahora un punto que presenta una cierta dificultad así para aquellos que creen en las Ideas como para aquellos que no creen, *y que se señaló antes, al comienzo, entre los problemas. 1)* Si no admitimos que las sustancias sean separadas, y en la forma en que se dice que son separadas las cosas particulares, destruiremos las sustancias, como puede aceptarse a los fi-

[23] En mi *Ent. Metaph. Arist.*, pp. 42 *ss.*, admito que el pasaje que va desde M 9, 1086^a 21 hasta el final del libro es una adición posterior hecha por los editores a la discusión completa M 1—9, 1086^a 20. Por extraño que parezca, no eché de ver, sin embargo, que M 1 y M 9, 1086^a 21 *ss.* constituyen indudablemente una duplicación cuyas dos partes debieron nacer en momentos muy distantes. Este descubrimiento altera toda mi manera de tratar los libros M y N según mostrarán las siguientes páginas.

nes del argumento; 2) pero si concebimos las sustancias como separables, ¿cómo concebir sus elementos y sus principios?

(A) Si son individuales y no universales, las cosas reales serán exactamente en el mismo número que los elementos, y los elementos no serán cognoscibles... (B) Pero si los principios son universales, [o las sustancias compuestas de ellos son también universales, o] lo que no es sustancia será anterior a la sustancia, pues lo universal no es sustancia, pero el elemento o principio es universal, y el elemento o principio es anterior a las cosas de las cuales es principio o elemento.

Inmediatamente antes de este pasaje ha explanado Aristóteles las dificultades que envuelve la teoría de las Ideas en razón de su origen (1086^{a} 35—^{b} 14). Las principales dificultades surgen del hecho de que se consideran las Ideas como universales (καθόλου) y al mismo tiempo como existentes independientemente y por ende hasta cierto punto como un nuevo género de cosas particulares (τῶν καθ' ἕκαστον). La causa de esta peculiar dualidad de su naturaleza fué el hecho de haber afirmado Platón la irrealidad de las cosas fenoménicas, por haberle llevado Heráclito a concebir la idea de que todas las cosas perceptibles, todos los individuos sensibles, están en un continuo flujo y no tienen existencia permanente. Por otra parte, las indagaciones éticas de Sócrates habían dado indirectamente origen al nuevo e importante descubrimiento de que la ciencia lo es tan sólo de lo universal, aunque Sócrates mismo no había abstraído los conceptos de los objetos reales, ni los había declarado separados. Platón dió entonces un paso más —según el resumen retrospectivo de Aristóteles— e hipostató los conceptos universales como el verdadero ser (οὐσία).

Viene entonces el pasaje importante. Aristóteles desarrolla en él la cuestión de si los principios son universales o en algún sentido particulares. Es una cuestión difícil tanto para los defensores de las Ideas cuanto para sus adversarios. Aristóteles trata de mostrar que ambas respuestas parecen conducir necesariamente a absurdos. Si los principios son particulares son incognoscibles, puesto que sólo lo universal es cognoscible. Si, por otra parte, son universales, lo que no es sustancia sería anterior a la sustancia, y tendríamos que derivar la sustancia, de la cual son los principios, de lo universal; lo que es imposible, puesto que lo

universal no es nunca sustancia. Tales son las consecuencias lógicas, continúa Aristóteles, de derivar las Ideas de elementos y de admitir, además de cosas de un género, una unidad trascendental como las Ideas. Este resumen bastaría por sí solo para mostrar que lo que tiene Aristóteles en la mente es en realidad la teoría de las Ideas, y no en especial a sus adversarios, a pesar de las palabras iniciales; sólo que necesita de la una y de los otros a fin de poder formular la cuestión como un dilema. Y considera este dilema, de si los elementos y principios son particulares o universales, como parte de uno más general, que es el siguiente: si no admitimos que las sustancias (τὰς οὐσίας) existan separadamente, como decimos lo hacen las particulares, destruímos la sustancia (τὴν οὐσίαν); si, por otra parte, admitimos que existen separada e independientemente, tenemos la dificultad antes enunciada de si sus principios son particulares o universales.

La primera parte del dilema más general parece encerrar una tautología, pero lo parece tan sólo. El plural "sustancias" y el singular "sustancia" responden evidentemente a cierta diferencia de significado. Las "sustancias" a que se refiere aquí Aristóteles no pueden ser las "reconocidas por todos", a saber, las cosas sensibles, pues entonces no hubiera tenido sentido añadir "y en la forma en que se dice que son separadas las cosas particulares". Por el contrario, el particular modo de existir que ostentan las cosas sensibles sirve simplemente aquí como una analogía encargada de ilustrar la índole de la existencia independiente de las "sustancias". Ahora bien, ésta es precisamente la manera usual que tiene Aristóteles de denominar las Ideas de Platón con arreglo a su naturaleza de esencias reales; no puede, pues, dudarse —y ésta es también la opinión de Bonitz— que detrás de estas sustancias están las Ideas o alguna realidad suprasensible equivalente a ellas. Si nos negamos a seguir a Platón y su escuela, rehusándonos a admitir realidades permanentes, destruimos toda "sustancia" (Aristóteles lo concede así por una vez); si, por otra parte, admitimos un ser independiente y separado, tenemos que hacer frente a las difíciles consecuencias antes mencionadas sobre la derivación de sus principios.

Hasta aquí no hemos tomado en consideración las palabras

"como puede aceptarse a los fines del argumento". Esta es la traducción que hace Bonitz de ὡς βουλόμεθα λέγειν, y otros le han seguido, como suelen hacer en las circunstancias difíciles.[24] Bonitz funda su traducción en la idea exacta de que en la primera alternativa concede Aristóteles algo en que no cree realmente. Los dilemas de Aristóteles tienen siempre esta forma, y no debemos sentir malestar alguno por lo que se refiere al sentido. No obstante, dicha traducción es imposible. La idea "como aceptaremos por una vez" no puede expresarse en griego con las palabras ὡς βουλόμεθα λέγειν. El Pseudo-Alejandro es otra persona que tampoco entendió, evidentemente, estas tres palabras. Su simple y apresurada paráfrasis ὅπερ οὐ βουλόμεθα ("lo que no admitimos") no es más que una señal de no saber en absoluto qué hacer. Da casi el sentido contrario del verdadero, y la sugestión de que sería realmente la lección mejor ya la rechazó adecuadamente Bonitz.

Los comentaristas dejaron de observar que ὡς βουλόμεθα es un frecuente idiotismo. En A 9, 990^b 17 leemos: "Y en general los argumentos en favor de las Formas destruyen las cosas cuya existencia consideramos más importante (μᾶλλον βουλόμεθα) nosotros [los platónicos] que la de las Ideas mismas", a saber, los principios de las Ideas. El manuscrito A^b dice βούλονται e inserta οἱ λέγοντες εἴδη ("los que creen en las Ideas piensan", en lugar de "nosotros pensamos"); la inserción última se encuentra adoptada por la versión mixta bizantina E. El cambio fué sugestión del pasaje paralelo de M 4, 1079^a 14, donde está legitimado por el curso de las ideas. En nuestro pasaje, empero, el contexto requiere precisamente la primera persona del plural. La principal razón de la errónea interpretación del βούλεσθαι por Bonitz fué la adición en el pasaje del infinitivo λέγειν, que parece ser ocioso en dicha traducción. Si se hubiese tratado simplemente de un ὡς βουλόμεθα o de un ὡς λέγομεν, apenas hubiera sido posible entenderlo mal. Sin embargo, ni siquiera esta combinación, βούλεσθαι λέγειν, es insólita como manera de expresar *lo que un filósofo "entiende" por sus propios conceptos*. Así, en las *Leyes*

24 *Aristoteles' Metaphysik übersetzt von Hermann Bonitz* (editada de sus papeles póstumos por Eduard Wellmann, Berlín, 1890), p. 298.

de Platón, X, 892 c, tenemos: "por 'naturaleza' entienden los físicos la generación en referencia a los principios elementales", donde "entienden" es βούλονται λέγειν.

Por extraño que parezca, este uso se ha entendido frecuentemente mal en Aristóteles. En la *Metaf.*, N 2, 1089ª 19 habla del sentido del no ser en el *Sofista* de Platón: "Entiende él por (βούλεται λέγειν) el no ser... lo falso y el carácter de la falsedad." Bonitz escribe λέγει de acuerdo con la interpretación del Pseudo-Alejandro, y Christ le sigue. Debe restaurarse λέγειν como la única lección atestiguada; λέγει es una mala conjetura del Pseudo-Alejandro, que une erróneamente la palabra con καὶ ταύτην τὴν φύσιν. Exactamente la misma interpretación se aplica a N 4, 1091ª 30. "Una dificultad, y un reproche para quienquiera que *no* la encuentre una dificultad, se encierra en la cuestión de cómo se relacionen los elementos y los principios con el bien y la belleza; la dificultad es la de si alguno de los elementos es una cosa tal como aquella que entendemos por (βουλόμεθα λέγειν) el bien mismo y el Sumo Bien, o no lo es, sino que los últimos son posteriores por su origen a los elementos." De nuevo aquí tenía Christ el λέγειν por sospechoso de ser una adición apócrifa, debido a no haber entendido el idiotismo.

Esto sabido, apliquémoslo ahora al pasaje de que partimos, 1086ᵇ 18—19. La verdadera traducción debe ser: "Si no admitimos que las sustancias sean separadas, y en la forma en que se dice que son separadas las cosas particulares [como hace el propio Aristóteles], destruiremos la sustancia en el sentido *en que la entendemos los platónicos.*" Sólo viendo las cosas así estamos en disposición de comprender plenamente la "sustancia" en singular (τὴν οὐσίαν) que es característica de la terminología de Platón. En el primer cuerno del dilema muestra Aristóteles las dificultades en que cae como *platónico* al rechazar las Ideas y su "separación"; en el segundo señala las dificultades envueltas en la teoría de la "separación". Mientras no comprendamos que en el primer cuerno se juzga a los adversarios de la "separación" de acuerdo con el concepto de sustancia de Platón, no entenderemos lo más mínimo el alcance del dilema. Ahora resulta claro que los adversarios de las Ideas no son aquí los abogados del materialismo o del sentido común —¿cómo podría Aristóteles refutarlos

con un concepto de sustancia que habían de rechazar inevitablemente como una petición de principio? El dilema sólo es válido lógicamente para quienes pisan en terreno platónico. La verdad es que aquí distingue Aristóteles *dos clases de platónicos,* los que mantienen las Ideas y los que no. Ambas quedan envueltas en contradicciones, porque ambas se basan en el concepto de sustancia de Platón. La conclusión es obvia: las contradicciones sólo pueden resolverse mediante un nuevo concepto de sustancia. Aristóteles piensa que lo real es lo universal *en* lo particular. Pero no puede decirlo aquí (se lo prohibe de todo punto la forma problemática del pasaje); sólo puede insinuar que no es bastante el simple abandono de las Ideas; esta incursión en los primeros principios de Platón trae consigo la obligación de reconstruir por completo la idea del ser en que descansa la doctrina de la "separación".

Esto da una respuesta a la cuestión de la fecha del prefacio de M 9—10. Como los dos primeros libros, es una parte de la *Metafísica* original, y escrita en el mismo momento, a saber, durante el período crítico de Asos, cuando Aristóteles atacaba la teoría de las Ideas como un platónico entre platónicos. De aquí que no sea sorprendente el que haya relaciones aún más estrechas entre estos dos libros y el fragmento acabado de recobrar. Los libros centrales de la *Metafísica,* ZHΘ, no contienen, por extraño que parezca, absolutamente ninguna cita de los dos primeros, ni siquiera de los problemas del segundo. Enteramente distinto es este nuevo trozo de lo que seguía originalmente a A y B. A pesar de su brevedad, M 9—10 contiene más referencias a A y B que Z-Λ todos juntos.[25] La cuestión inmediata es la de si sólo poseemos el prefacio de esta parte de la *Metafísica* original o quedan vestigios de su cuerpo. Esto nos conduce a examinar el libro N. ¿No habrá una idea exacta en el fondo de la manera de ver de aquellos críticos antiguos que separaban M 9—10 de M 1—9, considerando el trozo separado como una introducción al libro siguiente? Mostramos antes que no se logra encontrar una transición perfecta; de aquí que no pueda res-

[25] 1086^a 34 cita B 6, 1003^a 6; 1086^b 2 se refiere a A 6, 987^b 1; 1086^b 15 a B 4, 999^b 24 y a B 6, 1003^a 6.

ponderse la cuestión mecánicamente por medio del recurso convencional de dividir en otra forma los libros. No obstante, aquellos discrepantes de la división tradicional pueden haber basado su experimento en un núcleo de observación exacta, aun cuando sus maneras de explicarlo fuesen forzadas y erróneas. Y así es en efecto. Exactamente como M 9—10 contiene el viejo prefacio reemplazado por M 1, así en el libro N puso un azar feliz entre las manos de los editores de los papeles póstumos de Aristóteles el trozo mismo de la *Metafísica* original que el filósofo pensaba reemplazar, en su última versión de la obra, con la discusión mucho más completa y perfecta de M 1—9.

Una vez más podemos tomar como un criterio externo la señal que nos guió correctamente antes. Como en A y B, encontramos en N una alusión al hecho de que Aristóteles se sentía aún miembro de la Academia al esbozar estas lecciones. El pasaje en cuestión, en que hasta ahora no se había reparado dentro de este orden de cosas, se encuentra en la crítica de Espeusipo (N 4, 1091^a 30-33). "Una dificultad, y un reproche para quienquiera que *no* la encuentre una dificultad, se encierra en la cuestión de cómo se relacionen los elementos y los principios con el bien y la belleza; la dificultad es la de si alguno de los elementos es *una cosa tal como aquella que entendemos* por *el bien mismo y el Sumo Bien*, o no lo es, sino que los últimos son posteriores por su origen a los elementos." El idiotismo quedó ya explicado. Sólo resta, por tanto, sacar de este pasaje la misma conclusión sobre la fecha del libro N que sacamos sobre M 9 y 10. No sólo es la expresión la de un platónico, sino que la actitud entera responde también exactamente a la escabrosa situación de Asos. Nosotros, los platónicos, dice Aristóteles, ponemos a la cabeza de la filosofía y en el origen del mundo el Bien en sí (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) o el Sumo Bien (τὸ ἄριστον). Espeusipo, por su parte, supone una evolución del Bien y lo Perfecto, el cual se abre camino hasta la realidad sólo al término de un proceso gradual de generación (ὑστερογενές).[26] En este fundamental problema de *Weltanschauung* se siente Aristóteles el más fiel de los platónicos, porque pone en el origen, no en verdad el Bien en sí

[26] Espeusipo, frgs. 34^a *ss.* y 35e (Lang).

de Platón, pero sí el *ens perfectissimum*, haciendo de él el principio y el punto de partida de todo movimiento. Conserva, por tanto, el nervio esencial del pensamiento de Platón, mientras que Espeusipo lo destruye totalmente.[27] Con seguridad que descubrimos un matiz de propia justificación en estas palabras.

Si el libro se escribió realmente en Asos, como A, B y M 9—10, debemos esperar que no ataque a Jenócrates, que había acompañado a Aristóteles hasta allí, en la misma forma despiadada empleada más tarde en M 1—9 después de la ruptura final con la Academia. Verdad es que también allí es Espeusipo el principal adversario para Aristóteles, pero es Jenócrates quien recibe el trato más rudo; con la menor cortesía posible, se dice de su híbrido compromiso que es la peor de las tres versiones. Esto se escribió en el Liceo, cuando Jenócrates había asumido la jefatura de la Academia y sus opiniones empezaban a ejercer una amplia influencia. Por otra parte, la primera versión del prefacio, además de la teoría de las Ideas, menciona *sólo* la de Espeusipo; y en armonía con esto, la discusión del libro N sólo se refiere al punto de vista de Jenócrates una vez, y ésta breve y respetuosamente.[28] Esta diferencia tan natural hacia el punto de vista de su compañero de trabajo en Asos es una grata confirmación de nuestra fecha.

El examen muestra que el libro N es realmente en conjunto la discusión anunciada en el prefacio más antiguo. En M 9, 1086ª 29 leemos: "Los que admiten los números solamente, y éstos como matemáticos [esto es, Espeusipo], deben estudiarse más tarde"; primero estudiaremos la teoría de las Ideas. Este último estudio se emprende inmediatamente y queda terminado con el final de M 10. Es necesariamente aquello a que se refieren

[27] También el diálogo *De la Filosofía* presenta la esencia permanente del platonismo como consistiendo en la idea de ser el Bien (ἀγαθόν, ἄριστον) el principio que gobierna al mundo (ver *supra*, p. 157). Es esta doctrina central la que le gana a Platón un lugar al lado de Zaratustra. Ella fué el punto de partida de la nueva "teología" de Aristóteles, que intentó conservar el Bien como sustancia enraizando su realidad trascendental en la estructura teleológica de la naturaleza.

[28] N 3, 1090ᵇ 28; mientras que M 8, 1083ᵇ 2 dice: "es evidente por esto que la tercera versión [la de Jenócrates] es la peor".

las primeras palabras del libro siguiente ("por lo que respecta a esta clase de sustancias, lo que hemos dicho debe considerarse suficiente"), que entonces pasa a hablar exclusivamente de las esencias matemáticas y su origen. Debemos admitir, sin embargo, que la discusión de las Ideas en M 9—10 es un tanto breve, aun teniendo en cuenta que en la más antigua versión de la *Metafísica* se había hecho ya en el libro primero la verdadera crítica de la teoría. Parece necesario también un pasaje vinculador; las palabras iniciales del último libro antes citadas dan la impresión de ser una transición simplemente externa, insertada por un editor a falta de cosa mejor. De aquí que sea probable que así en esta versión más antigua de la crítica como en la posterior tomase en cuenta Aristóteles no solamente las Ideas y las sustancias matemáticas de Espeusipo, sino también la etapa intermediaria, a saber, la doctrina de los números ideales del último período de Platón. Muy bien puede haber estado ella en el hueco, y luego se la habría incorporado, verosímilmente, al libro M al reconstruirse la *Metafísica.* Como quiera que sea, es imposible dudar que N corresponda al prefacio más antiguo, puesto que contiene la refutación detallada de Espeusipo anunciada en él. Así como en el prefacio gravita el peso sobre la significación de las Ideas y los números *como elementos y principios* (στοιχεῖα καὶ ἀρχαί) de la realidad, en igual forma determina el mismo punto de vista la exposición íntegra del libro N.[29]

29 Ver *supra,* pp. 210-212. Este libro muestra que por los elementos y principios de la realidad entendía Aristóteles la doctrina de lo Grande y lo Pequeño, o la Díada Indefinida, y la Unidad, de que derivaba Platón las Ideas. Esta forma posterior de la especulación de Platón la mantuvieron también Espeusipo y otros académicos en varias versiones, cuyos detalles no necesitamos considerar aquí. Ello hace seguro que para Aristóteles, en sus *primeros* días, era la metafísica una ciencia de los elementos y principios de la realidad. Puesto que más tarde la vió como todo menos esto, al menos hasta donde es un tratado de la sustancia, sólo pudo retener la definición tradicional de ella mientras fué para él exclusivamente teología. Este último estudio, aunque no en verdad una doctrina de los elementos, lo es de los principios. De hecho, la definición "acerca de los elementos" no encaja con nada más que con una metafísica matemática, tal como la que según Aristóteles proponía Platón en su curso final sobre el Bien (Aristoxeno, *El. Harm.*, II, init.). Así, mientras que el libro N, en forma enteramente platónica, exa-

Esto se relaciona históricamente con la importancia que la cuestión de los elementos y principios de los números ideales tuvo para el pensamiento de los últimos días de Platón. Concuerda también con la índole de los dos libros iniciales, donde siempre se define la filosofía primera como la teoría de los más altos principios y causas del ser. Digamos aquí, aunque el fundamento de la afirmación no resultará claro hasta que hayamos analizado los pasajes posteriores, que la idea de la metafísica como un estudio de los primeros principios, como una etiología de lo real —idea relacionada con la última fase de Platón—, es un signo distintivo de la versión más antigua de la *Metafísica,* mientras que la formulación posterior siempre consagra más atención al problema de la sustancia como tal. Hasta en la doctrina de la realidad suprasensible (M 1—9) podemos descubrir claramente cómo el punto de vista de los principios cede en la versión posterior al de la sustancia misma.

Es patente que en la *Metafísica* original se dirigía el ataque principalmente contra Espeusipo. En aquel momento era éste el jefe de la escuela de Atenas, y Aristóteles arrojó todo su peso contra la falsa dirección en que buscaba aquél la salvación. Espeusipo estaba plenamente convencido de la necesidad de reconstruir la filosofía de Platón, pero tomó por punto de partida el único, según Aristóteles, en que la teoría de las Ideas no era capaz de un fecundo desenvolvimiento. Espeusipo abandonó la idea de forma y la relación con el mundo sensible; conservó la insostenible "separación" del universal, limitándose a sustituir los números ideales de Platón por los objetos mismos de la matemática como la realidad fundamental. Aristóteles hace la misma crítica de ciertos "pensadores modernos" (esto es, Espeusipo) en el libro primero, cuando dice que han sustituído por las matemáticas la filosofía;[30] y mientras que en la posterior crítica de M es el tono frío y condescendiente, en la más antigua versión es frecuentemente emocional, o, como en el diálogo *De la Filosofía,* mordazmente agudo, como cuando exclama refiriéndose a

mina la realidad de lo suprasensible *y también* sus elementos y principios, más tarde, en el libro M, se reduce Aristóteles a estudiar la *realidad* de las sustancias suprasensibles afirmadas por Platón y su escuela.

[30] A 9, 992ª 32.

la doctrina de lo Grande y lo Pequeño de Platón: "Los elementos –lo grande y lo pequeño– parecen clamar contra la violencia que se les hace, pues no pueden en modo alguno engendrar números".[31]

[31] N 3, 1091ª 9.

CAPÍTULO VIII

EL DESARROLLO DE LA METAFISICA

La idea dominante de que la *Metafísica* es una obra tardía se ha tornado insostenible por efecto de nuestro descubrimiento de que encierra amplios trozos de una versión más antigua perteneciente a la primera mitad de la decena de los cuarenta a los cincuenta años de Aristóteles. La doctrina que debemos sostener ahora —y es realmente patente de suyo— es la de que incluso durante los años inmediatamente anteriores y posteriores a la muerte de Platón fué la metafísica el verdadero centro de la actividad crítica de Aristóteles. Por otra parte —y éste es un resultado no menos importante—, volvió Aristóteles sobre el tema durante su último período, emprendiendo una reorganización que introdujo nuevas ideas en el viejo material, eliminó partes de él y reformó otras para ajustarlas a sus nuevas circunstancias. Las huellas de esta última modificación nos permiten conjeturar la dirección en que deseaba Aristóteles desarrollar su filosofía. Las peculiaridades individuales de los trozos anteriores y posteriores no pueden percibirse claramente, como es natural, sino mediante el conocimiento de su "armonía o desarmonía" con la estructura final que encierra unos y otros.

Nuestro análisis debe partir del torso purificado de la *Metafísica* que hemos obtenido explorando la historia de su origen, y cuyas relaciones internas, según las entendía Aristóteles, hemos hecho más visibles separando las páginas inconexas agregadas por los editores. Es el compacto cuerpo de libros hasta I, excluyendo α y Δ; Bonitz mismo lo desenmarañó exactamente en lo esencial.[1] El también dejó sentado el hecho de que la serie está incompleta —en particular no es la teología tal como la tene-

[1] Ver la introducción a su *Kommentar zur Metaphysik d. Ar.*, vol. II. El, a su vez, seguía a Brandis (cf. *Ent. Metaph. Arist.*, pp. 3 *ss.*).

mos (Λ) la conclusión perseguida—, y es necesario afirmar enérgicamente esta tesis en vista de recientes intentos por arrojar dudas sobre los convincentes argumentos en su favor. Tan sólo en lo referente a los dos últimos libros exige Bonitz que se le complete; evidentemente, se interesó menos por ellos, debido a que su atención estaba dirigida principalmente a la doctrina de la sustancia. Hemos mostrado que el libro M debía reemplazar a N en la versión posterior; pertenece, por tanto, al torso fijado por Bonitz. La metafísica que en éste nos ofrece a grandes rasgos Aristóteles es la famosa doctrina de la sustancia en general, la filosofía de las formas sustanciales, que sirvió a tantos siglos posteriores de armazón de sus ideas sobre la naturaleza y el ser. Para descubrir cómo se levantó esta incompleta, pero poderosa estructura, debemos partir de su centro, esto es, de la doctrina de la sustancia.

En el libro B, que desarrolla los problemas de "la ciencia que buscamos", sólo conoce Aristóteles el problema de la sustancia en la forma más especial de la cuestión de si es real el mundo suprasensible. Tras cuatro problemas iniciales, concernientes a la naturaleza de la nueva ciencia, coloca Aristóteles esta cuestión, como una "faz que irradia a los lejos", a la cabeza de los once problemas que nos hacen entrar en la verdadera liza de la disciplina. Así, subraya su fundamental importancia con la posición que le señala.[2] Desde que Platón había creado las Ideas, no había dejado de ser nunca *el* problema, en absoluto, de la filosofía. Al formular la tarea de la metafísica como lo hace, parte Aristóteles directamente, por tanto, de la cuestión fundamental de Platón. De hecho la enuncia justamente como lo haría un platónico: las realidades trascendentales que creemos existen separadamente de los fenómenos sensibles, tales como las Ideas y los objetos de la matemática, ¿existen verdaderamente? Y si no, ¿podemos admitir, por encima de las cosas sensibles, algún otro género de realidad suprasensible? Sobre el mundo sensible (αἰσθητὴ οὐσία) no dice absolutamente nada. Ya la primera frase va

[2] Los cuatro problemas iniciales se tratan en *Metaf.*, B 2, 996ª 18—997ª 33. El problema de lo suprasensible sigue en 997ª 34. Sobre la distinción entre problemas esenciales y problemas que se limitan a introducir y definir la ciencia de la metafísica ver *Ent. Metaph. Arist.*, p. 100.

derecha a la cuestión central, la de la trascendencia; los problemas subsiguientes emergen de esta raíz como un tronco con todas sus ramificaciones. Una simple mirada basta para mostrar que también ellos brotaron sin excepción en terreno platónico. ¿Cuáles son los primeros principios? ¿Son los géneros, como sostiene Platón, o, como enseña la ciencia de la naturaleza, los elementos de las cosas visibles? Si lo primero, ¿son los géneros supremos o los ínfimos? ¿Cuál es la relación entre lo universal, considerado por Platón como una sustancia (οὐσία), y el Ser o la Realidad? ¿Es lo "verdaderamente real" la más abstracta de las abstracciones, o nos acercamos tanto más a lo real cuanto más descendemos de las alturas de la abstracción a la concreción, la particularidad, lo individual? ¿Es cada uno de los primeros principios uno por el número, como una cosa individual, o por la clase, como un género? ¿Son los principios de las cosas perecederas e imperecederas los mismos? ¿Podemos hacer del ser y la unidad el principio y el origen de todas las cosas, siguiendo a Platón, o se trata de simples abstracciones vacías de todo contenido real? ¿Tienen razón Platón y sus discípulos al hacer sustancias (οὐσίαι) de los números, las líneas, los puntos, las superficies y los volúmenes? Puesto que lo abstracto no es real o esencial, sino simplemente algo común a muchas cosas, ¿qué condujo a los hombres a admitir la existencia de las Ideas? ¿Debemos concebir los primeros principios como una simple materia y potencia, a la manera de la ciencia de la naturaleza, o como algo que desde el comienzo mismo obra y es activo? (Esta era la cuestión controvertida entre Platón y Espeusipo, en que Aristóteles estuvo al lado de Platón según ya mencionamos.) En una palabra, lo que desarrolla el libro B son pura y simplemente los problemas de la doctrina platónica, y en el primer período de su *Metafísica* se presenta Aristóteles como el que perfecciona la doctrina. Las cuestiones suscitadas radican sin excepción en la esfera de lo suprasensible. En su totalidad constituyen un tipo de filosofía que no se limita a *derivarse* por completo de Platón, sino que es platónico por su misma naturaleza, a pesar del hecho de entrañar una actitud escéptica frente a las Ideas y estar animado por ella. Todos los problemas de "la ciencia que buscamos" surgen de la crisis de la doctrina de Platón, y consisten en es-

fuerzos tendientes a rehabilitar la afirmación de la realidad suprasensible.

Naturalmente, buscamos la discusión de estos problemas en el cuerpo principal de la obra, contenido en los libros ZHΘ, según la idea dominante. De los cuatro problemas iniciales, que precisan el concepto, objeto y alcance de la metafísica, se trata en los libros que siguen inmediatamente a la lista (Γ y E). Y esperamos que Aristóteles continúe con ésta, lo que le traería a la cuestión de la realidad suprasensible en el libro Z. También esperamos encontrar, de acuerdo con Γ y E, alguna referencia explícita al hecho de que nos aproximamos al problema central de la metafísica. Pero en lugar de la cuestión de la existencia de lo suprasensible, el libro Z nos enfrenta inesperadamente a la teoría de la sustancia en general. Desde este punto en adelante, a lo largo de los tres libros siguientes, ya no tiene la lista importancia de ninguna especie. No sólo deja de dictar el orden de la exposición, sino que ni siquiera se la menciona una sola vez. Esta desaparición simultánea, así de las referencias a ella como de la discusión efectiva de ella, es clara prueba de que, o bien Aristóteles abandonó en plena composición el plan original, según lo había concebido en el libro B —lo que en una obra que era una a la vez por el esquema y por la ejecución sería extraño hasta el punto de resultar inconcebible—, o bien los libros sobre la sustancia (ZHΘ) no son en absoluto la realización del plan original, sino algo nuevo y posterior que, o bien lo reemplazó, o bien se insertó en él.

Que el libro B pertenece realmente a una versión claramente anterior a los libros sobre la sustancia, puede mostrarse muy fácilmente. Como demostramos más arriba (p. 204), se escribió en el mismo momento que el libro A, durante los años inmediatamente posteriores a la muerte de Platón. Ahora bien, el "nosotros" con que Aristóteles se designa a sí mismo aquí como platónico, ya no se encuentra cuando pasamos a su crítica de la doctrina de Platón en el libro Z.[3] Por otro lado, recobramos una

[3] A saber, libro Z, capítulos 13 *ss.* En este libro examina Aristóteles la cuestión de la naturaleza de la sustancia sobre la base más ancha posible, partiendo de la distinción de cuatro sentidos diferentes del término, materia, Forma, universal y esencia. Su objeto es mostrar que en el verdadero con-

amplia parte de la *Metafísica* más antigua en M 9—10 y el libro N, y la afirmación de que originalmente no pertenecía Z a la *Metafísica* según la planea B, resulta convincentemente demostrada por los hechos: *1)* de que esta parte de la versión más antigua, que se caracteriza también por el uso del "nosotros" en su polémica, se ocupa exclusivamente, como era de esperar, con los problemas mencionados en B, esto es, con la cuestión de la realidad de lo suprasensible; y *2)* de que tan pronto como volvemos a entrar en este campo —el campo de la metafísica en el sentido más estricto—, empiezan de nuevo las referencias retrospectivas al libro B.[4]

Este resultado, de que los libros sobre la sustancia no tenían sitio alguno en el plan original, parece minar la idea fundamental de la metafísica aristotélica. Debo, por consiguiente, hacerme cargo de la objeción de que la esencia de este tipo de especulación no está en captar lo suprasensible directamente, sino en revelarlo indirectamente —en no hacer de él el punto de partida, sino la conclusión. ¿No necesita la teoría del ser del sumo principio, que no puede captarse por medio de experiencia alguna, basarse en una teoría de la sustancia edificada paso a paso con ayuda de las realidades de que se puede tener experiencia, y ascendiendo constantemente de lo conocido a lo desconocido? ¿Y no nos conducen expresamente las investigaciones sobre la sustancia y el acto (ZHΘ) al umbral de la doctrina del ser supra-

cepto de sustancia se unen los tres últimos sentidos. En conexión con la cuestión de hasta dónde coopere la materia a la realidad de la Forma y la esencia, desarrolla su doble concepto de sustancia. La misma cuestión conduce a la afirmación de una suprema Forma inmaterial. La indagación de si también lo universal posee realidad conduce a un examen de la teoría de las Ideas (Z 13 *ss.)*, que reproduce los conceptos esenciales de la refutación del libro primero, aunque con otra vestimenta y desde otro punto de vista. Difícilmente podían aparecer ambas refutaciones en uno y el mismo curso de lecciones. Su relación mutua se torna inteligible si suponemos que el libro Z no se compuso originalmente para insertarlo en la discusión más amplia en que ahora lo encontramos, sino que era un estudio aislado de la cuestión de la sustancia. Esta obra entera *De la Sustancia* tiene que ser posterior a las partes más antiguas de la *Metafísica*, puesto que no hay ningún "nosotros" en la crítica de las Ideas en Z 13 *ss.*

[4] Ver *supra*, p. 198, n. 4.

sensible? Es réalmente cierto que esta parte de la *Metafísica* es preparatoria, y es patente que en una última versión le dió deliberadamente Aristóteles su lugar presente. La teoría de la sustancia en general debía formar ahora la entrada a la de la sustancia inmaterial del primer motor. Nos preguntaremos más tarde cómo quedaba asegurado el carácter específico de la metafísica de Aristóteles antes de este arreglo definitivo, pero aquí es esencial dejar sentado el hecho de que a la versión presente precedió una en la que no se encontraba este desarrollo gradual de la concepción del ser. El boceto de los problemas de la metafísica de B no prevé la digresión de la teoría general de la sustancia y el acto de ZHΘ, y estos libros mismos revelan a cada paso que no pudieron escribirse originalmente a los fines sistemáticos a que están consagrados en el esquema final según lo tenemos.

En vista de la importancia de este punto, quiero dejarlo asegurado aquí con mayor detalle todavía. Es verdad que el libro Z empieza por subrayar que el mejor método será partir de las sustancias que son perceptibles a los sentidos. Es verdad que a esto sigue una bella digresión, justamente famosa, sobre la naturaleza del conocimiento humano, y sobre lo aconsejable de partir siempre de lo conocido "para nosotros", a saber, lo garantizado por la percepción, a fin de pasar a lo cognoscible "por naturaleza", a saber, el objeto del pensamiento puro como tal. Pero la cosa es que esta explicación de las razones que condujeron a Aristóteles a anteponer a su examen de lo suprasensible un estudio de la sustancia en general, se encuentra en todos los manuscritos fuera de su lugar. Bonitz fué el primero en descubrir la trasposición (aunque no sacó ninguna conclusión), y desde sus días todas nuestras ediciones nos han dado el pasaje extraviado en el lugar que le corresponde. El error no puede deberse a una confusión en un manuscrito tardío, pues se encuentra en las dos ramas de la tradición, y por eso aparecía en todos los manuscritos antiguos. La única explicación posible es la de que era un escrito posterior o una hoja suelta, inserta en la parte del texto que no le correspondía ya por el primer editor.[5] Hay

[5] *Metaf.*, Z 3, 1029b 3—12. Estas palabras cayeron al comienzo de la discusión de la esencia, donde carecen absolutamente de sentido. En realidad continúan las palabras "algunas de las sustancias sensibles se admite en

una segunda referencia a la naturaleza simplemente preparatoria del estudio de la realidad sensible, y también ésta se halla tan débilmente conectada con las palabras adyacentes, que parece haber sido añadida posteriormente por Aristóteles.[6]

Una cosa es segura. Los libros ZH no discuten la sustancia en la forma en que se esperaría por estos pasajes. No tienen constantemente a la vista su presunto propósito de conducir a la prueba de la existencia de la realidad suprasensible. Por el contrario, dan la impresión de estar escritos simplemente con el fin de refutar la concepción del ser de Platón, según la cual el ser sumo es el universal sumo, y con el fin de enfrentar a este exagerado inmaterialismo con una prueba de que la materia y

general que son sustancias, de suerte que debemos buscar primero entre ellas" (1029ª 33), que también pertenecen a la adición posterior. Es claro que las primeras palabras de la inserción se escribieron entre las líneas del viejo manuscrito, y de aquí que se encuentren en su propio lugar en nuestras copias. El resto, para el que no había espacio, se escribió en una hoja separada. Otro ejemplo de una adición en una hoja suelta es el pasaje "Por lo que respecta a... inteligible", Z 11, 1036ᵇ 32—1037ª 5.

[6] *Metaf.*, Z 11, 1037ª 10 *ss.* me parece ser tal adición, tendiente a presentar la obra *De la Sustancia* como preliminar a la teoría de la sustancia suprasensible, y a llamar la atención sobre esta función como una etapa anterior de la discusión. Si se la hubiera incluído desde el principio, con seguridad que al hablar de la materia hubiera hecho Aristóteles alguna referencia, por leve que fuese, a la materia postulada por Platón hasta en la sustancia suprasensible. Sin embargo, no hay una sola palabra aquí sobre lo Grande-y-Pequeño, aunque en la *Metafísica* debía forzosamente interesar a Aristóteles mucho más que la materia en el sentido de los físicos, de la cual tanto dice Z. Podemos entender cómo, al insertar ZHΘ, insertó estas palabras al final de la primera parte del estudio: "Si hay, aparte de la materia de tales sustancias, otro género de materia, y si se debe buscar alguna otra sustancia además de éstas, por ejemplo, los números o algo de esta suerte, es cosa que debe estudiarse más adelante. Pues por esto es por lo que tratamos de determinar también la naturaleza de las sustancias perceptibles, puesto que en cierto sentido es el estudio de las sustancias perceptibles obra de la física, esto es, de la filosofía segunda". Que estas últimas palabras son una adición posterior de Aristóteles resulta probado también por la frase inmediata (1037ª 17—20), que es una referencia, inseparablemente vinculada con este pasaje, a la adición sobre la definición que compone H 6. Esta adición y la referencia a ella se introdujeron en el esquema de la *Metafísica* posterior, como otras alteraciones del mismo género, con ocasión de la inserción de los libros ZHΘ.

el sustrato tienen una importancia decisiva para nuestra concepción de la realidad. Encontramos aquí a la combinación de lógica y concreción característica de Aristóteles dando origen a un nuevo concepto de sustancia como forma y entelequia, la cuestión de la "separabilidad" de la cual, aunque decisiva para el metafísico, no es objeto de particular atención. De hecho, el constante esfuerzo de Platón por abstraer siempre de la materia se rechaza aquí como parcial, y se llama la atención sobre la importancia de la materia para nuestra idea de esencia.[7] En vista de todo esto no es sorprendente que los medios de que se sirve Aristóteles para desarrollar realmente su idea de forma consistan en un análisis de la generación, ni que Aristóteles ponga de relieve muy claramente la básica importancia de su idea para la exacta comprensión de este concepto físico.[8] La forma en que el libro Z discute los varios sentidos de "sustancia" uno tras otro, y el resultado del estudio, sugieren la conclusión de que tenemos aquí una obra original e independiente sobre el problema de la sustancia, habiendo quedado mostrada la básica importancia del tema por la crítica de las Ideas desde la primera versión de la *Metafísica* (*supra*, pp. 217-218). No puede negarse, naturalmente, que ya en el período más antiguo de la especulación física de Aristóteles hay que presuponer su nuevo concepto de sustancia, o más bien del ser, como tal, pero este concepto tuvo su origen exactamente en la misma medida en la física y en la lógica[9] que en la metafísica; y es perfectamente

[7] *Metaf.*, Z 11, 1036b 22: "Y así, el reducir todas las cosas de tal manera a Formas, eliminando la materia, es un trabajo inútil; pues algunas cosas son ciertamente una forma particular en una materia particular."

[8] *Metaf.*, Z 8, 1033a 24 *ss.*

[9] La importancia del problema de la sustancia para la física resalta frecuentemente en el libro, y la metafísica y la "analítica" están también muy íntimamente interesadas en él (sobre la última ver Z 12 y H 6). Pertenece a la física a causa de su relación con la teoría de la generación y del cambio; a la metafísica, a causa del concepto de Forma inmaterial y del problema de la "separación"; y a la "analítica, a causa de la "esencia" y de sus relaciones con las teorías de la definición, la abstracción y la clasificación de los conceptos en géneros y especies. Nos basta darnos cuenta de esta pluralidad de aspectos para comprender por qué la obra se hallaba "entre" las disciplinas acabadas de mencionar hasta que Aristóteles la incorporó a la *Metafísica*.

posible que la primera metafísica de Aristóteles (que era aún pura teología, como nos enseñó el diálogo *De la Filosofía)* hiciera un hábil uso de los conceptos de entelequia y acto al atacar el problema de Dios, sin encerrar, no obstante, una discusión general de la sustancia, ni mucho menos hacer de ella el objeto central.

La conjetura de que la discusión de la sustancia no se encontraba originalmente en su posición actual puede apoyarse además en cierto número de ponderosos indicios externos.[10] En primer lugar, no hay absolutamente ninguna referencia a ZHΘ en los libros más antiguos. Por otra parte, I se refiere a ZH, designándolos como "las discusiones sobre la sustancia", lo que indica de suyo su relativa independencia. Aristóteles los menciona de la misma manera en Θ 8, 1049^b 27 ("se dijo en las discusiones sobre las sustancia"). Resulta de esto que los libros Z y H, que forman un solo todo –H empieza por una recapitulación de Z y ofrece una serie de apéndices a éste–, se consideran tanto en Θ cuanto en I como independientes. Lo que es más importante aún, es que la introducción de Z se cita frecuentemente como el principio, así en Z 4, 1029^b 1 ("puesto que al comienzo distinguimos las varias notas con que definimos la sustancia"). Habitualmente las palabras "al comienzo" significan el principio del curso entero de lecciones, a saber, el libro A, como hacen, por ejemplo, en B y en M 9–10, pasajes que pertenecen a la *Metafísica* original. Tenemos un ejemplo de "al comienzo" empleado en un libro central para referirse a su propio principio en la discusión de la amistad en la *Etica Nicomaquea* (VIII–IX), y no hay duda de que ella fué originalmente una obra indepen-

10 Puesto que es importante aquí recoger todas las pruebas, permítaseme recapitular brevemente las conclusiones que pueden sacarse de las referencias recíprocas entre los libros de la *Metafísica,* aunque ya tuve ocasión de ponerlas de relieve *(Ent. Metaph. Arist.,* pp. 90 *ss.* y 106). Justamente respecto al contenido del capítulo cuarto de la primera parte de mi libro anterior, a saber, las partes conectadas y continuas de la *Metafísica,* creo ahora posible llevar el análisis lo bastante lejos como para lograr una inteligencia completa de la intención del autor, mientras que no tengo nada importante que añadir a mis observaciones anteriores sobre los pasajes que son adiciones aisladas e independientes.

diente. Z fué también un día el principio de una obra independiente; era, en efecto, el primero de toda una serie de cursos. Es lo que muestra Θ 1, 1045^b 31, donde "en la primera parte de nuestra obra" significa de nuevo el principio no de A ni de Θ, sino de Z. Se sigue que ésta serie empezaba por Z; luego venía H; H iba probablemente seguido de Θ como ahora. Si I pertenecía también a la serie original, o se le añadió más tarde, cuando Aristóteles sacó ZHΘ de su aislamiento y los insertó en la *Metafísica,* es difícil de decidir. En conjunto, parece haberse añadido más tarde. I 2, 1053^b 16 se refiere a Z 13—17 así: "si, pues, ningún universal puede ser sustancia, como se ha dicho en nuestra discusión de la sustancia y el ser". Aquí ZH se consideran aún como independientes, y no parece que figuren al comienzo de una serie a la que también pertenezca I. Por el contrario, otro pasaje, en que I se refiere a B, se opone a ello: "por respecto a la sustancia y naturaleza de la unidad, debemos preguntar de cuál de dos maneras existe; es la misma cuestión a que pasamos revista en nuestra discusión de los problemas, a saber, qué es la unidad" (I 2, 1053^b 9). Esto indica que la obra original e independiente se componía exclusivamente de ZHΘ, y que I se añadió cuando Aristóteles trabajaba en la versión final de la *Metafísica.* Es por lo que considera B como la introducción.

Si examinamos ahora la relación del libro Z con lo que le precede, encontramos que confirma una vez más nuestra idea de que se le insertó en su lugar presente después de habérsele concebido originalmente como una obra completa por sí. Según hemos visto, los libros Γ y E contienen la discusión de los cuatro primeros problemas, los que conciernen a la naturaleza de "la ciencia que buscamos". Esta discusión termina con E 1. Entonces viene algo nuevo, a saber, la teoría de los varios sentidos de "ser" y la teoría del más fundamental de ellos, o sea, el de esencia (οὐσία). En otras palabras, éste es el principio de la parte principal de la *Metafísica.* Aristóteles comienza por enumerar todos los sentidos relevantes de "ser", en el sentido más amplio de la palabra. "Puesto que el simple término "ser" tiene varios sentidos, de los que uno se vió es lo accidental y otro lo verdadero (siendo "no-ser" lo falso), a la vez que además de éstos hay las figuras de la predicación (por ejemplo, el "qué", la cualidad, la

cantidad, el lugar, el tiempo y demás sentidos semejantes que puede tener "ser"), y, una vez más, aparte de todos éstos hay lo que "es" en potencia o en acto –puesto que "ser" tiene muchos sentidos, debemos ante todo decir, por lo que respecta a lo accidental, que no puede tratarse científicamente de ello".[11] Aristóteles discute entonces lo accidental y a continuación el ser en el sentido de la verdad o falsedad de los juicios. Este corto pasaje se extiende hasta el final de E. Z inicia el examen del ser en el sentido fundamental, esto es, el de las categorías, y especialmente el de sustancia (οὐσία), que es el principal asunto de la ciencia de que se trata.

Por extraño que parezca, el nuevo libro se abre con casi las mismas palabras inmediatamente anteriores y con la misma enumeración de los sentidos del ser. "Hay varios sentidos en los cuales se puede decir de una cosa que "es", como señalamos anteriormente [aquí esperamos por lo menos una referencia a la lista dada en E 2, pero nos aguarda una sorpresa] en nuestro libro sobre los varios sentidos de algunas palabras; pues en un sentido el "ser" significa "lo que una cosa es" o un "esto", y en otro sentido significa una cualidad, o cantidad, o alguna de las demás cosas que se predican, como se predican éstas."

Resulta aquí perfectamente claro que si hubiera precedido E 2, o bien Aristóteles habría remitido a sus lectores a la plena y detallada exposición de los sentidos de "ser" hecha allí, o bien no habría enumerado en absoluto estos sentidos, puesto que todos los tendrían en la memoria. Si, en cambio, Z se escribió independientemente de los demás libros de la *Metafísica*, como una discusión de la sustancia, podemos comprender en el acto por qué debía comenzar precisando brevemente la relación de la sustancia con los otros sentidos posibles de "ser", y sirviéndose de la tabla de las categorías como de su punto de partida. A este propósito se remitía Aristóteles al curso *De los Varios Sentidos de Algunas Palabras,* que sin duda había dado frecuentemente. Este curso no formaba parte de las lecciones de la *Metafísica* en aquel momento, sino que era un estudio independiente. Es nuestro llamado Δ, que recibió su antinatural posición presente, no

11 *Metaf.*, E 2, 1026ª 33.

de Aristóteles, sino de sus editores. Cuando durante la refundición posterior se insertaron el libro sobre la sustancia y el estudio de la potencia en los lugares que ocupan actualmente, esto trajo consigo una alteración en la estructura entera de la *Metafísica,* o para decirlo más exactamente, Aristóteles los insertó con la intención de cambiar la estructura en una forma definida. El modelo del nuevo plan fué el método seguido en la discusión de la sustancia (ZH), donde los varios sentidos de "sustancia" (materia, forma, universal, esencia) suministraban el hilo conductor con que el concepto que tenía Aristóteles de ella se iba edificando gradualmente, a través de sus distintos planos históricos y lógicos, ante los ojos del lector. En la segunda versión de la *Metafísica* aplicó Aristóteles este método al concepto de "ser" en su sentido más amplio; y "sustancia" vino a ser ahora justamente uno de toda una serie de sentidos de "ser" en este sentido lato. A la teoría de la forma pura, inmaterial, antepuso Aristóteles la de la forma en general, como la verdadera realidad y sustancia; y al frente de esto, a su vez, colocó la doctrina de los varios sentidos de "ser", de los que separa el de "sustancia" como el único que afecta a la metafísica. La separación se lleva a cabo partiendo de las acepciones que no significan nada existencial o independiente, sino tan sólo los modos accidentales *de* ser o las actitudes de la conciencia *frente* al ser. En vista de su naturaleza simplemente preparatoria, se da esta parte en forma extremadamente sumaria (E 2–4). En la presente versión de la *Metafísica* constituye el vínculo entre la introducción más antigua (A–E 1) y el nuevo cuerpo (ZHΘIM). Conduciendo a la discusión principal, y esbozando la estructura de lo que debe seguir, fué naturalmente la última parte que se insertó. Su intercalación convirtió la lista de las acepciones de "ser" en el esquema de la composición entera. Debemos darnos cuenta, no obstante, de que esta composición es la etapa final de un largo proceso de desarrollo —incompleto y provisional, en verdad, incluso en esta última versión, pero ostentando, sin embargo, todas las señales de la resolución de crear una gran síntesis. Las adiciones, inserciones, supresiones, que se originaron por la mayor parte en esta etapa final, son la prueba de una finalidad unitaria que era perfectamente extraña a la versión original.

la construcción de una teoría de los múltiples sentidos de "ser", una especie de fenomenología ontológica, dentro de la cual la vieja doctrina platónica de la Forma trascendente e inmaterial subsiste aún como conclusión, pero ya no representa el centro del interés.

Permítaseme insertar aquí un párrafo del último capítulo del libro Θ que discutí en detalle en una obra anterior.[12] Este pasaje trata de los dos sentidos de la verdad: primero, la verdad y la falsedad en el sentido corriente, cuando llamamos verdadero o falso un juicio según que une el predicado al correspondiente sujeto o no; y segundo, la verdad de las proposiciones metafísicas sobre el ser, que no brotan del pensamiento discursivo, y por ende no son nunca verdaderas o falsas como lo son los juicios discursivos. Siendo la verdad de las proposiciones metafísicas la expresión de un ser que no es objeto de experiencia, descansa según Aristóteles en una especial forma intuitiva de aprehensión, que se parece más a la percepción sensible que al pensamiento discursivo, por ser una suerte de visión intelectual, un puro "contacto y afirmación". Esta es la única reliquia de la contemplación de las Ideas de Platón que ha sobrevivido en la metafísica de Aristóteles. Por qué éste la discute aquí, lo explica él mismo en E 4, donde muestra que el ser en el sentido vulgar de la verdad o la falsedad de una proposición no forma parte del problema del metafísico acerca del ser. En este pasaje insertó Aristóteles una referencia posterior, que puede reconocerse como tal muy sencillamente por la perturbación de la construcción sintáctica a que dió origen; hay también, dice Aristóteles, una segunda clase de verdad, la aprehensión intuitiva, de la que depende toda visión general del universo, y que pasa a discutir más tarde. La discusión es el capítulo final del libro Θ. Siguiendo a Schwegler, mostré en mi libro anterior que este capítulo es una posterior adición al libro Θ, y que la referencia a él en E 4 debió insertarse en el momento en que se agregó el capítulo mismo. Aristóteles intercala su exposición de la intuición intelectual y de la especie metafísica de la verdad en un acertado lugar, a saber, entre el término de la doctrina de la potencia

12 *Ent. Metaph. Arist.*, p. 49.

y el inicio de la doctrina de la realidad de lo suprasensible, que se proyectaba siguiera inmediatamente. Esta inserción, que debió hacerse también con ocasión de la intercalación de ZHΘ, muestra una vez más la intención de trazar una ascensión gradual por la escala del ser hasta la esencia inmaterial, y de hacer de la obra entera una sola por su finalidad, a pesar de estar construída con materiales tan dispares. Tal fué el espíritu de la refundición final de Aristóteles.

Por suerte, nuestro descubrimiento de dos distintas versiones del prefacio a la teoría de lo suprasensible, la anterior en M 9 y la posterior en M 1, nos permite probar nuestra hipótesis de que la *Metafísica* no contenía originalmente la doctrina de la forma material sensible.[13] Si esta suposición es correcta, la versión posterior debe presuponer los libros sobre la sustancia, con su detallado análisis del ser sensible y de la forma inmanente (ἔνυλον εἶδος), *mientras* que la anterior debe pasar directamente al problema del ser trascendental, como debemos esperar de acuerdo con el previo plan del libro B, considerando el mundo de los sentidos (αἰσθητὴ οὐσία) como no siendo en ningún respecto un objeto de "la ciencia que buscamos". Es necesario examinar estas versiones paralelas una vez más bajo este punto de vista, y para ello las imprimo de nuevo frente a frente.

Versión Posterior (M 1)	*Versión Original* (M 9, 1086ª 21)
Hemos dicho cuál es la sustancia de las cosas sensibles, ocupándonos en el tratado de física con la materia *y más tarde con la sustancia que tiene existencia real.* Ahora, puesto que nuestro estudio versa sobre si hay o no hay además de las sustancias sensibles alguna que sea inmóvil y eterna, y si la hay, cuál sea, debemos empezar por considerar lo dicho por otros.	Por lo que respecta a los primeros principios y a las primeras causas y elementos, las ideas enunciadas por aquellos que se limitan a discutir la sustancia sensible, en parte se han mencionado en nuestras obras sobre la naturaleza y en parte no entran en el presente tratado; pero las ideas de aquellos que afirman que hay otras sustancias además de las sensibles deben estudiarse inmediatamente después de aquellas que hemos mencionado.

[13] Ver pp. 210 *ss. supra.*

La versión original, partiendo de la definición de la metafísica como la teoría de los primeros principios o causas (que es corriente en las partes más antiguas de la obra), inicia la doctrina de la sustancia con la división de Platón en sensible y suprasensible. Como en A y B, también aquí empieza la discusión por las ideas de otros pensadores. La enseñanza materialista de la filosofía presocrática de la naturaleza ("las ideas enunciadas por aquellos que discuten *exclusivamente* la sustancia sensible") se remite en parte a la *Física* y se declara en parte no perteneciente al tratado presente. Es importante observar aquí que Aristóteles no habla de la sustancia sensible misma, como hace en la versión posterior. La idea de que la sustancia sensible como tal tenga algo que ver con la metafísica le es aún totalmente extraña. La realidad sensible pertenece a la física: "las ideas enunciadas por aquellos que discuten exclusivamente la sustancia sensible, en parte se han mencionado en nuestras obras sobre la naturaleza". Además, estas *ideas* "no entran en el presente tratado", es decir, ya se criticaron en el libro A. Suponer que Aristóteles se refiere aquí a los libros ZH es imposible; estos libros no contienen absolutamente nada acerca de los pensadores que no admiten más realidad que la que es perceptible a los sentidos; y, además, no debe suponerse que Aristóteles se hubiera limitado a semejante modo negativo de expresión si hubiera hecho previamente una exposición detallada de esta misma realidad sensible en ZHΘ. La idea subyacente a esta versión es más bien la simple alternativa siguiente: o sólo existe la realidad sensible, y entonces no hay metafísica, y la ciencia primera es la física; o existe algo suprasensible, y entonces hay también una ciencia de ello, a saber, la metafísica. De ahí que Aristóteles se vuelva inmediatamente a los filósofos que sostenían la realidad de lo suprasensible, es decir, la escuela de Platón.

Entre esta etapa del desarrollo de Aristóteles, en que el problema aún le parecía ser el de un simple dualismo, y la representada por la versión M 1, sobreviene la inserción de ZHΘ, que en gran parte abrió la metafísica a la sustancia sensible, y la ampliación de esta disciplina hasta hacer de ella una ciencia de los múltiples sentidos del ser. Verdad es que Aristóteles sigue diciéndonos, copiando evidentemente el lenguaje de la versión

más antigua, que la sustancia sensible se había discutido ya en la *Física,* pero hace un distingo: "ocupándonos en el tratado de física *con la materia y más tarde con la sustancia que tiene existencia real".* Mientras que en la primera versión abarca la física todo ser perceptible por los sentidos, aquí se la reduce al estudio de la materia. Esto significa que la forma y la existencia real (ἡ κατ' ἐνέργειαν οὐσία) deben reservarse principalmente a la ciencia de que se trata, que es la metafísica. Por eso suprime Aristóteles las palabras "y en parte no entran en el presente tratado", sustituyéndolas por una referencia a las discusiones recién intercaladas de ZHΘ, que versan precisamente sobre la "existencia real" de las cosas perceptibles por los sentidos. Esta referencia retrospectiva corresponde a la anticipativa inserta en Z 11, 1037[a] 10 *ss.,* que llama la atención sobre la exposición de la realidad suprasensible que se hará en el libro M (ver *supra,* p. 230, n.). Ambas referencias pertenecen a la versión posterior y están destinadas a unir lo que originalmente estaba separado. Ello muestra también, aunque la cosa apenas necesitaba prueba, que la versión posterior de la discusión de lo suprasensible (M 1–9) se destinaba a la última *Metafísica,* la ensanchada con la inserción de ZHΘ. Es lo indicado también por el hecho de que estas dos partes estén relacionadas con la inserción del libro I.

Pero ¿están estos nuevos pasajes simplemente "interpolados"? ¿Podía Aristóteles limitarse a yuxtaponer una teoría de la sustancia sensible y una introducción enderezada originalmente a conducir a un estudio de lo suprasensible? ¿No serían la consecuencia necesaria contradicciones insolubles? Y puesto que la transición de la introducción BΓE a la parte interpolada ha parecido lisa y llana a todos los lectores hasta el presente día, ¿cuál es el principio que permitió a Aristóteles enlazar la metafísica de lo trascendental con la doctrina de las entelequias inmanentes? Existe realmente tal lazo entre los dos estudios, a saber, el concepto del ser en cuanto tal (ὂν ᾗ ὄν), por medio del cual define el objeto de la metafísica en la introducción. Nos hemos habituado a pensar en este concepto como la simiente de la que se desarrollaron en la mente de Aristóteles los múltiples sentidos del ser como una flor; pues ¿no abraza, en efecto, tanto el acto puro del pensamiento divino, cuanto aquellas formas

inferiores de la naturaleza cambiante que están sujetas al devenir y la disolución, y no es Aristóteles quien estudia el ser *en cuanto tal,* libre de la necesidad de encerrarse en el ser absoluto y capaz de incluir en sus investigaciones el ser de toda suerte de cosas, incluso de las abstracciones del entendimiento? Esto es lo que hace realmente la forma final de la *Metafísica,* y lo que nos ha traicionado llevándonos a suponer que aquel concepto *no pudo alcanzarse* de otro modo. Ahora vemos, sin embargo, cómo esto es un error, aunque un error muy natural. Podemos, en efecto, mostrar a base de la *Metafísica* misma que hubo una etapa más antigua en el desarrollo intelectual de Aristóteles, en que éste aún no había sacado semejante conclusión del concepto del ser en cuanto tal, en que no consideraba la metafísica como el desenvolvimiento dialéctico de los múltiples sentidos del ser, y en que pensaba que el objeto de la misma era pura y simplemente lo imperecedero y eterno. La prueba de ello es K 1—8, un pasaje declarado frecuentemente apócrifo, pero reivindicado de una vez para todas por nuestros resultados.

En mi anterior discusión de este inapreciable documento mostré cómo ciertas palabrillas, el frecuente uso de las cuales delata una mano extraña, aunque el estilo es por lo demás enteramente aristotélico, son las adiciones inconscientes de un discípulo que tomaba por escrito las lecciones del maestro. Pero como fuente de conocimiento de la doctrina de Aristóteles el libro es cristal puro. Reproduce los tres libros iniciales, BΓE, punto por punto de un cabo a otro, habitualmente con las mismas palabras, aunque en forma mucho más concisa. No puede explicarse ni como un boceto preliminar de la versión más completa, ni como un simple extracto de ella; es distinto e independiente. Tiene que ser unas notas tomadas de esta parte de las lecciones de metafísica durante un estadio anterior de su desenvolvimiento; pues a pesar de grandes semejanzas, difiere característicamente de la versión más completa en varios puntos.

Cuando examinamos la conexión entre esta introducción más antigua y el cuerpo principal de la obra, que es lo que principalmente nos interesa aquí, resulta claro que esta versión pertenece a un momento anterior a la interpolación de los libros sobre la sustancia, ZHΘ, cuando la introducción iba seguida inmediata-

mente de la teoría de lo suprasensible. En la forma posterior de la *Metafísica* encontramos un pasaje de transición (E 2—4) entre el final de la introducción (E 1) y el comienzo de la parte principal (Z 1). Lo mismo pasa con la forma más antigua (K 8, 1064ᵇ 15—1065ᵃ 26), pero aquí está ausente el rasgo característico de la transición posterior, a saber, la enumeración de los sentidos del ser, que suministra la armazón de los libros ZHΘ. Verdad es que también aquí discute Aristóteles, como lo hace en E 2—4, los dos sentidos del ser que pone de lado antes de entrar en el problema principal de la metafísica, *1)* el ser accidental y *2)* la verdad o falsedad de los juicios, el primero porque no es un ser propiamente en absoluto, el último porque es tan sólo un acto de conciencia. Pero en la introducción más antigua ni siquiera se menciona la clasificación que presenta Aristóteles en E 2 y desenvuelve en la versión posterior de la *Metafísica* tal como la tenemos. Al pronto nos sentimos tentados a explicarlo por la brevedad del extracto, pero ahora que hemos descubierto en M 9, 1086ᵃ 21 *ss.* la versión más antigua del prefacio a la parte central de la obra, y visto que presupone una *Metafísica* que no contenía los libros ZHΘ, no es posible seguir imaginándonos que nos encontramos ante un mero juego del azar. Es más, hay otro indicio inequívoco de una revisión posterior en E 2—4, que está también ausente aquí, y es la referencia que encontramos en E 4, 1027ᵇ 28 a la subsiguiente inserción del estudio del concepto de verdad metafísica (Θ 10), lo que no se encuentra, naturalmente, en el pasaje paralelo de K 8, 1065ᵃ 24, porque no había un libro Θ en la *Metafísica* original.

Natorp consideraba K 1—8 apócrifo fundándose en que el concepto de la metafísica contenido en él no se encuentra en la parte principal de la *Metafísica* tradicional,[14] y va tan lejos que llega a hablar de un autor platonizante y de la tendencia antiaristotélica de la obra a excluir de la investigación la materia y todo lo relacionado con ella. Para él, y dados los supuestos de su tiempo, esta observación era un motivo grave de suspicacia.

[14] *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 1, p. 178. El patrón que emplea es el habitual, esto es, el concepto de metafísica de los libros añadidos durante la composición de la segunda versión (ZHΘ).

Para nosotros, exactamente el mismo hecho resulta una prueba convincente de autenticidad.[15] La metafísica está vista aquí como una ciencia de lo inmaterial, y hemos mostrado con las reliquias de la versión más antigua que tal fué la idea original de ella. Nada podía ser una prueba más fidedigna de la exactitud de nuestra conclusión que esta restauración en sus legítimos derechos del más viejo de los libros iniciales. Hasta las puertas más secretas del castillo encantado se abren por su propio impulso, después de largos y desesperados esfuerzos por irrumpir a través de ellas a la fuerza, ahora que hemos descubierto que el principio del desarrollo es la verdadera llave.

Si comparamos paso a paso K 1—8 con la versión posterior, encontramos que en todos los cambios introducidos por Aristóteles en BΓE le animó el solo propósito de adaptar la vieja introducción a la nueva estructura de la *Metafísica,* que abarcaba el ser material tanto como la otra clase. Esta concesión al mundo material se hace presente en la formulación ya del primer problema fundamental (el quinto en la lista total de los problemas), concerniente a la realidad de lo suprasensible. Observamos anteriormente que la impresión de arcaísmo que deja el libro B se debe a la forma platónica de enunciar los problemas; mas ahora vemos que en este respecto es K todavía más arcaico y riguroso.[16] Mientras que incluso B traspasa las fronteras del mundo fenoménico ya en el primer problema, al preguntar si *aparte de* la sensible hay también una sustancia suprasensible tal como

15 En mi *Ent. Metaph. Arist.*, pp. 63 *ss.*, defendí en detalle la autenticidad de K 1—8 contra la condenación de Natorp, llegando a la conclusión de que su contenido filosófico es digno de Aristóteles en todos los puntos. El frecuente empleo de la partícula γε μήν, que quizá revela una mano distinta de la de Aristóteles, no es nada contra la autenticidad del contenido; se debe, sin duda, al discípulo que tomó las notas de las lecciones de Aristóteles y preparó la presente versión. No obstante, debo retirar mi crítica de Natorp en la medida en que su finalidad era eliminar las huellas de platonismo descubiertas por aquél. Desde el punto de vista del desarrollo histórico de Aristóteles son absolutamente inobjetables, y en realidad justo lo que nuestros análisis anteriores nos conducirían a esperar.

16 Cf. pp. 225-226 *supra.* El arcaísmo de B es, por tanto, una característica que sobrevivió *a pesar de* la revisión.

las Ideas, la versión de K es más exclusiva aún. Aristóteles pregunta aquí si "la ciencia que buscamos" trata con las sustancias perceptibles, *"o no con ellas, sino* con algunas otras".[17] Esto excluye en absoluto toda posibilidad de que pertenezca a la metafísica la sustancia sensible. Por el contrario, ser sensible y ser suprasensible constituyen aquí, exactamente como encontramos que hacían en M 9—10, un simple "o lo uno, o lo otro" dualista.[18] En la revisión, este "o lo uno, o lo otro" se convierte en un "no sólo lo uno, sino también lo otro", como nos lo presenta el último estado de la *Metafísica* en la coordinación y subordinación de las formas inmanentes y trascendentes.

Encontramos el mismo enérgico "o lo uno, o lo otro" en la parte de K donde discute Aristóteles el propósito de su investigación ontológica. "Es en general difícil de decir si se debe admitir que haya una sustancia separable, además de las sustancias sensibles (esto es, las sustancias de este mundo), o que éstas son las cosas reales y con ellas se ocupa la Sabiduría. Pues nosotros parece que busquemos *otro género de sustancia,* y éste es nuestro problema, o sea, ver si hay algo que pueda existir aparte por sí y no pertenezca a ninguna cosa sensible." [19] Por el "algo que pueda existir aparte por sí" (χωριστὸν καθ' ἑαυτό) no entiende aquí Aristóteles la existencia concreta, particular, del mundo fenoménico, aunque también de ésta se dice con frecuencia que "existe aparte"; Aristóteles emplea la expresión en el sentido en que "existen aparte" las Ideas de Platón, como lo

[17] *Metaf.*, B 2, 997ᵃ 34 = K 1, 1059ᵃ 39. Anteriormente suponía yo que este dilema tendía a indicar que la verdad está en el medio: la metafísica es el estudio de la Forma, que abarca tanto la sustancia del mundo de las cosas sensibles como la realidad suprasensible, existiendo en el segundo sin materia. Pero los pasajes que vamos a discutir parecen hacer imposible esta interpretación (ver especialmente K 2, 1060ᵃ 7), y debe reconocerse que la fórmula exclusiva "o el mundo sensible o el suprasensible" es absolutamente esencial a la idea general que entraña K. Si Natorp hubiera perseguido a lo largo de la *Metafísica* entera las divergencias de doctrina que había observado en K, no habría declarado este libro apócrifo, sino que habría descubierto las diferencias cronológicas e internas entre las dos distintas capas de material, diferencias que sólo pueden explicarse satisfactoriamente suponiendo que Aristóteles se separó gradualmente de Platón.

[18] Ver pp. 239-240 *supra*

[19] K 2, 1060ᵃ 7—13.

muestra la adición "y no pertenezca a ninguna cosa sensible" (μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον). Con esta adición elimina Aristóteles explícitamente todo posible pensar en las formas inmanentes (ἔνυλον εἶδος); en el mismo orden de cosas se dice de las últimas que en lo concerniente a su existencia son perecederas (φθαρτόν). Por otra parte, es *a priori* cierto para él como buen platónico que el objeto de la metafísica –si tal ciencia hay– ha de ser una esencia eterna y trascendente que tenga en sí su ser (ἀΐδιος οὐσία χωριστὴ καὶ καθ' αὑτήν). Y nos dice que debemos concebirla como análoga a las Ideas de Platón, no a los objetos de los sentidos. A menos de que haya realmente algo de esta suerte, cuanto han pensado los mejores espíritus no pasará de ser ruido y humo. ¿Cómo podría haber un orden del mundo sin ella? El orden implica algo eterno, trascendente y duradero.[20] El énfasis propio de estas expresiones las distingue notoriamente de la versión posterior. Aristóteles está aún aquí muy cerca de Platón, y sus expresiones respiran una apasionada defensa del mundo suprasensible pedido por Platón –tanto más impresionante cuanto que brota directamente de la convicción de que la teoría reinante de las Ideas es imposible.[21]

La eterna e inalterable realidad, y las eternas leyes del cosmos que penden de ella, constituyen, según K 1–8, la condición de la posibilidad, no sólo de "la ciencia que buscamos", sino incluso de todo pensar lógicamente consistente y de toda verdad absoluta

20 K 2, 1060a 21: "Parecería más bien que la forma es un principio más importante que [la materia]; pero la forma es perecedera, de suerte que no hay en absoluto ninguna sustancia eterna que pueda existir aparte e independientemente. Pero esto resulta paradójico, pues tal principio y sustancia parece existir, siendo buscado prácticamente por todos los más agudos pensadores como algo que existe; pues ¿cómo puede haber un orden, a menos que haya algo eterno, independiente y permanente?" Ver también K 2, 1060b 1–3.

21 Ver la condenación, que precede inmediatamente, de la versión de lo suprasensible de Platón, K 2, 1060a 13–18. Quizás este pasaje conserva más directamente que ningún otro el postulado platónico que constituye la raíz de la metafísica de Aristóteles, el postulado de la realidad de lo trascendental. También muestra que el punto de partida de Aristóteles en la rehabilitación de la doctrina fué ese orden de la naturaleza que le parecía inexplicable si no se admitía un "bien" trascendente como primer principio.

y durable, puesto que el mundo de los sentidos está en un flujo perpetuo y no proporciona nada donde apoyar el pie.[22] Así, el principio de contradicción queda establecido de una manera esencialmente ontológica, mientras que la versión posterior parece omitir por la mayor parte los pasajes ontológicos. Verdad es que la conclusión del libro Γ dice algo sobre la conexión entre la posibilidad de conocer verdades permanentes y la eternidad e inmovilidad del ser: pero puesto que este pasaje faltaba en algunos de los manuscritos antiguos, es evidente que tenemos en él una sección borrada por Aristóteles durante la refundición, pero descubierta entre sus papeles por los editores y publicada juntamente con el resto. En todo caso, esta sección muestra por sí sola que la versión original de Γ concedía más importancia a las bases metafísicas del principio de contradicción.[23] Ambas cosas, la prueba ontológica del principio y la inclusión de estos problemas lógicos fundamentales en la metafísica eran manifestaciones de la tradición platónica. Así también la cuestión de dónde se debía discutir la materia de los objetos de la matemática y de si pertenece a la filosofía primera.[24] De hecho, la

[22] K 6, 1063ª 11. En mi *Ent. Metaph. Arist.*, p. 82, señalaba cómo Natorp iba demasiado lejos al atribuir al autor de K la idea de que en lo terrenal y perecedero no hay ninguna verdad, pero yo fuí demasiado lejos en la dirección opuesta, al negar que hubiese diferencia alguna entre este concepto de la verdad y el habitual de Aristóteles. Hay que conceder que este pasaje destaca la eternidad de la realidad cósmica y basa la posibilidad de verdades duraderas principalmente en ella; mientras que en Γ 5, 1010ª 1 *ss.*, por el contrario, el peso gravita principalmente sobre la posibilidad de obtener proposiciones definidas incluso acerca del mundo sensible, y el cosmos y "la naturaleza que es inmutable" sólo se mencionan en segundo lugar (1010ª 25).

[23] Γ 8, 1012ᵇ 22—final del libro faltaba en algunos de los manuscritos antiguos según Alejandro, *In Arist. Metaph.*, p. 341, l. 30 (Hayduck).

[24] K 1, 1059ᵇ 15—21. He discutido el concepto de "la materia de los objetos de la matemática" en *Ent. Metaph. Arist.*, p. 74, y mostrado, en oposición a Natorp, que pertenece a la metafísica del último período de Platón, pero no di una plena respuesta a la cuestión de por qué se menciona este problema sólo en K y no también en B. Ello puede explicarse si advertimos que, como ya descubrí en aquel momento, la discusión del problema tiene lugar en N 2, 1088ᵇ 14. N y K pertenecen ambos a la *Metafísica* original, y el uno es, por tanto, el cumplimiento de la promesa hecha en el otro. Ahora bien, la versión posterior de estos temas (B y M 1—9) suprime en gran me-

discusión de ella tiene lugar en el libro N, cuya estrecha relación con K 1—8 es otro indicio de la data de ambos.

Ya vimos cómo en el libro B está determinada la naturaleza de los problemas por los problemas y contenido de la metafísica de Platón. Aristóteles procedió un tanto superficialmente al modificar esta parte, y por eso no perdió ella su carácter básicamente platónico. Aparte el hecho de haber dejado realmente en dos lugares el viejo "nosotros" de sus días platónicos,[25] del que no queda ninguna otra huella en la nueva versión, no alteró o modificó evidentemente Aristóteles otros pasajes sino aquellos que estaban en explícita contradicción con su nueva idea de la metafísica. El número y la naturaleza de los problemas permanecieron en general intactos. Hay sólo un lugar donde insertó Aristóteles uno nuevo y característico, que concierne al contenido de los libros intercalados, ZHΘ. Precisamente antes del último problema (B 6, 1002^b 33) plantea Aristóteles la cuestión de la materia y del acto y potencia de los principios, y también aquí toma en cuenta la realidad perceptible. Mas puesto que esta cuestión no aparece en K 1—8, como observó Natorp, la única conclusión posible es la de que Aristóteles insertó el nuevo problema al modificar los tres libros iniciales para hacer que condujesen a la teoría de la forma inmanente y de la potencia y el acto. El libro K, por el contrario, es aún estrictamente platónico, en cuanto que separa de toda la materia la idea del ser puro, identificándolo con lo que existe por sí mismo y es inmóvil y trascendente. Más aún, mientras que en la última versión pasó la crítica de la Ideas de A 9 al nuevo libro M, la forma anterior de la introducción presupone el estado original de las cosas, en

dida la cuestión de los elementos de las sustancias suprasensibles, como se mostró más arriba (p. 222). Esta cuestión estaba ligada con la doctrina de la existencia de números, etc., como sustancias separadas, doctrina del último período de Platón. En el de su madurez se desembarazó Aristóteles de esta doctrina, y entonces borró el complejo entero de que era una parte.

[25] Ver p. 203 *supra*. El hecho de que el libro B se revisara con la intención de que apareciese como parte de la introducción a la versión posterior de la *Metafísica,* mientras que se condenó a la crítica de las Ideas en A 9 a desaparecer por completo, constituye una plena explicación de por qué quedan en B tan pocas huellas de este "nosotros". Las que quedan son simples descuidos.

que la crítica estaba aún en el libro primero, puesto que en punto a la refutación de las Ideas nos remite a lo precedente.[26] Esto prueba que los tres libros iniciales, BΓE, experimentaron también una modificación, introduciéndose en ellos una idea nueva de la metafísica. Y ahora hemos recuperado la primera y la última versión de casi toda la *Metafísica.*

Cabe mostrar, sin embargo, que ni siquiera la primera versión de la introducción (K 1–8) es la forma original de la *Metafísica.* Hemos visto que en K 1–8 se define la metafísica como la ciencia de lo que es inmóvil, eterno y trascendente. Pero también encontramos allí la definición de ella como la ciencia del ser en cuanto tal (ὂν ᾗ ὄν), aunque no desarrollada, según lo está en la versión posterior, hasta hacer de ella una ciencia de los múltiples sentidos del ser, incluyendo el ser perceptible de naturaleza móvil. Esta combinación de las dos definiciones en K 1–8 es una seria dificultad, que no hace sino volverse demasiado penosamente notoria en la versión posterior de E, libro destinado en su actual forma revisada a abrir la ciencia de los múltiples sentidos del ser. Dado, pues, que las versiones anterior y posterior no difieren en este respecto, sino tan sólo en la extensión que señalan a la idea del ser, no incurriremos en error si nos servimos de ambas juntas a continuación.

En E 1 (= K 7) explica Aristóteles lo que entiende por una ciencia del ser en cuanto tal. Todas las ciencias indagan ciertas causas y principios de las cosas. Como ejemplos menciona Aristóteles la medicina y la gimnástica y —para citar una de método más desarrollado— la matemática, esto es, los ejemplos corrientes en la teoría de la ciencia y el método de Platón. Cada una de estas ciencias deslinda sistemáticamente una esfera determinada de la realidad (ὄν τι) y un género determinado (γένος τι), y estudia el limitado complejo de hechos resultante. Ninguna de ellas discute el ser de su objeto; todas ellas, o bien lo dan por supuesto a base de la experiencia, como hacen la ciencia de la naturaleza y la medicina, o bien, como la matemática con sus axiomas, par-

[26] K 1, 1059b 3 presupone la refutación de las Ideas en A 9. B 2, 997b 3, el pasaje correspondiente en la versión posterior, sólo presupone, en cambio, la explicación histórica de la teoría de las Ideas en A 6, que siguió en su lugar cuando se trasladó la refutación a M 4–5.

ten de definiciones especiales. Sus demostraciones, que sólo difieren unas de otras por su grado de rigor, se refieren exclusivamente a las propiedades y funciones que se siguen de tales definiciones o de hechos evidentes a los sentidos. El metafísico, en cambio, pregunta por el ser justamente en cuanto ser. Examina los supuestos de las ciencias, de los cuales estas mismas ni quieren, ni pueden dar cuenta. Aristóteles completa esta explicación al comienzo del libro Γ (= K 3), donde expone aún más plena y claramente la distinción entre la filosofía primera como ciencia universal y las ciencias especiales, entre el ser en cuanto tal y sus reinos particulares. Aquí no trata Aristóteles el ser como una especie de objeto separado y distinto de los demás, sino como el común punto de referencia para todos los estados, propiedades y relaciones que están enlazados con el problema de la realidad. Así como el matemático mira, según él, todas las cosas exclusivamente bajo el punto de vista de la cantidad, de igual modo estudia el filósofo todo lo concerniente al ser en cuanto tal, mientras que el físico, por ejemplo, sólo lo considera en cuanto móvil. Muchas cosas sólo "son" porque son una cualidad, o un estado, o un movimiento, o una relación de algún ser —porque son cosas derivadas de algo que "es" pura y simplemente. En la escuela de Platón era el método de referir (ἀναγωγή) todos los accidentes (πάθη) del ser a algo único y común (ἕν τι καὶ κοινόν) la división en forma de parejas de contrarios (ἐναντιώσεις), que se referían a ciertas divisiones más generales o "primeras" del ser. Aristóteles da por supuesto un conocimiento de la obra especial de la escuela en este campo y de su literatura, aludiendo a la oposición entre la unidad y la pluralidad, lo mismo y lo otro, lo igual y lo desigual, en suma, la esfera toda de la dialéctica platónica, tal como la encontramos en las indagaciones sobre el ser y la unidad (ὂν καὶ ἕν) en el libro I, o bien una indagación como la de los últimos principios del pensamiento, los principios de contradicción y del tercio excluso, que trata Aristóteles en Γ. Es verdad que la relación de estas cuestiones con su propia teoría de la sustancia sólo es mediata, pero evidentemente trata Aristóteles de encontrar una definición de la metafísica capaz de hacer lugar a la dialéctica tradicional. Para Platón era la dialéctica en cuanto tal ontología. Para Aristóteles era más bien una

cuestión histórica práctica la de saber si toda esta lógica del ser debía incluirse en la filosofía primera en cualesquiera circunstancias. Su metafísica original era teología, la doctrina del ser más perfecto; era difícil combinar con esto una dialéctica abstracta, una vez desaparecidas las Ideas. Pero Aristóteles trataba de ligar la una y la otra por medio de su común relación con el ser en cuanto tal (ὂν ᾗ ὄν).

Mientras que en este orden de cosas se presenta la forma más alta de la filosofía como la ciencia universal, sigue inmediatamente un cuadro distinto en E 1 (= K 7), donde trata Aristóteles de diferenciar la metafísica, la física y la matemática por sus objetos. Aquí divide Aristóteles las ciencias en teoréticas, prácticas y productivas. La física es una ciencia teorética; estudia el ser susceptible de movimiento, y por consiguiente sólo considera la forma y esencia conceptual en el grado en que está unida a la materia. Abstraer de la materia sería siempre un error en física. Hasta la psicología debe cultivarse de esta manera mientras nos ocupemos con el reino de lo psicofísico. La matemática es también una ciencia teorética. Aristóteles plantea la cuestión de si sus objetos tienen efectivamente una realidad inmóvil, separada e independiente, según sostenía la Academia. (Aquí sentencia contra esta doctrina, al mismo tiempo que adopta la división tripartita de la filosofía teorética de la Academia y la colocación que ésta hacía de la matemática entre la ontología y la física.) Mas como quiera que sea, la matemática *considera* en todo caso sus objetos *como* inmóviles e independientes (ᾗ ἀκίνητα καὶ ᾗ χωριστὰ θεωρεῖ), lo que no hace sino volver más claro que el estudio del ser real inmóvil y trascendente (si hay un ser tal) ha de ser la tarea de una ciencia teorética. Pero ¿cuál es esta ciencia? No puede ser la física, pues los objetos de ésta, aunque independientes (χωριστά), no son inmóviles; ni puede ser la matemática, pues su objeto, si en parte inmóvil, no es independiente y separado. Tan sólo la más alta forma de la filosofía estudia una suerte de ser que es a la vez independiente e inmóvil.[27] Esta definición sería por sí sola suficiente para concluir

[27] *Metaf.*, E 1, 1026a 13, corregido por Schwegler: "Pues la física trata de cosas que existen separadamente [los mss. dicen "no separadamente"], pero no son inmóviles, y algunas partes de la matemática tratan de cosas que

que Aristóteles piensa en el motor inmóvil, y él mismo dice en la frase inmediata que los principios a que alude son las causas de las cosas visibles entre las divinas (αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων), en virtud de lo cual llama a la metafísica teología (θεολογική).

Mas, ahora, esta definición de la naturaleza de la metafísica puramente por medio de su objeto, a saber, el ser inmóvil y trascendente, hace de ella una ciencia especial entre otras. Mientras que en todos los demás lugares se la considera como la ciencia universal del ser en cuanto tal, en riguroso contraste con las ciencias que se limitan a estudiar un género especial del ser (ὄν τι καὶ γένος τι),[28] aquí se reduce ella misma a ser el conocimiento del más alto género del ser (περὶ τὸ τιμιώτατον γένος). Su objeto se dice que es el ser de esta clase (τοιαύτη φύσις), y que se le debe buscar en un género particular de realidad, a saber, en la región cósmica de lo que es visible, mas imperecedero. La contradicción es innegable, y el propio Aristóteles la advirtió. En una observación que corta notoriamente el curso del pensamiento, y tiene que ser por ende una adición posterior, hace las siguientes consideraciones:

Cabe plantear la cuestión de si la filosofía primera es universal o trata de un género, esto es, de alguna clase de ser (φύσιν

son inmóviles, pero que es lo probable que no existan separadamente, sino incorporadas en la materia; mientras que la ciencia primera trata de cosas que a la vez existen separadamente y son inmóviles." En los manuscritos se abrió un camino para la conjetura de algún lector que tomó "separadamente" en el sentido de "trascendentalmente", y concluyó que ello no era verdad de las formas "incorporadas en la materia" de que se compone el mundo visible. Pero "separadamente" quiere decir aquí tan sólo "independientemente", y Aristóteles emplea la palabra en este sentido incluso refiriéndose a las cosas perceptibles. Pero el objeto de la metafísica, puesto que según esta definición es a la vez independiente e inmóvil, debe existir "separadamente" en el sentido de "trascendentalmente", porque únicamente lo suprasensible ostenta a la vez ambas características.

28 *Metaf.*, E 1, 1025b 8: "todas estas ciencias deslindan algún ser particular —algún género—, e indagan éste, pero no el ser pura y simplemente, ni en cuanto ser". Compárese 1026a 19 sobre la metafísica como la ciencia de la cosas divinas: "es evidente que si lo divino está presente en algún lugar, está presente en *cosas de este género*. Y la más alta ciencia debe tratar del *más alto género*", esto es, lo divino.

τινὰ μίαν); pues ni siquiera las ciencias matemáticas son todas iguales en este respecto —la geometría y la astronomía tratan de cierta clase particular de cosas, mientras que la matemática universal se aplica igualmente a todas. Respondemos que si no hay más sustancias que aquellas que están formadas por naturaleza, la ciencia de la naturaleza será la ciencia primera; pero si hay una sustancia inmóvil, la ciencia de ésta es necesariamente anterior y es necesariamente la filosofía primera, y *universal,* de este modo, por ser *primera.* Y a esta incumbirá estudiar el ser *en cuanto ser* —así lo que él sea como los atributos que le correspondan en cuanto ser.[29]

Esta glosa no suprime la contradicción. Al contrario, no hace sino volverla más patente. Intentando combinar aquí las dos definiciones, entiende Aristóteles por una ciencia universal una ciencia del "primer" objeto, que es un principio en un sentido más amplio que las otras clases del ser; pero en Γ 1 y el comienzo de E significaba universal aquello que no se refiere en absoluto a ninguna parte especial del ser, y Aristóteles no podía afirmar, ni afirma, que los motores inmateriales de los astros no sean "seres particulares", ni una clase del ser. Quizá nos inclinaríamos a sospechar que ni el problema, que tiene tanto aire de una observación hecha *en passant,* ni su solución, proceden del propio Aristóteles; pero puesto que también aparece en la otra versión, la de K 8, y es la expresión de una contradicción existente en realidad, no queda sino admitir que el filósofo no encontró la solución del problema, o en todo caso que no se le ocurrió hasta después de estar ya fundidas las dos versiones en una.

Estos dos conceptos de la naturaleza de la metafísica no brotaron, ciertamente, de uno y el mismo acto de reflexión. Entretejidos están aquí dos cursos de pensamiento fundamentalmente diversos. Es evidente en el acto que el teológico y platónico es el más viejo de los dos, y esto no sólo por razones históricas, sino también por ser mucho más esquemático y estar mucho menos desarrollado. Se trata de un producto de la tendencia platónica a trazar una división tajante entre las esferas sensible y suprasensible. Cuando se define la metafísica como el estudio del ser en cuanto ser, se considera, en cambio, la realidad como una

[29] E 1, 1026ª 23-32. Bonitz señala la contradicción en su comentario. No encuentra explicación.

sola serie unificada de planos, y éste es por tanto el más aristotélico de los dos conceptos, es decir, aquel que corresponde al último y más característico estadio de su pensamiento. En un principio marchó Aristóteles estrictamente en la dirección señalada por Platón, esto es, conservó el mundo suprasensible como objeto de la filosofía primera, según vemos por el manifiesto *De la Filosofía,* limitándose a sustituir las Ideas trascendentales por el primer motor, que, inmóvil, eterno y trascendente, poseía las propiedades que el ser debe tener según Platón. Esta su primera metafísica era exclusivamente una ciencia del ser inmóvil y trascendente, esto es, teología. No era la ciencia del ser en cuanto tal.

Este resultado recibe una más amplia confirmación del tratado designado por lo común simplemente como "la teología", a saber, el libro Λ de la *Metafísica.* Bonitz vió que mientras se esperaría que este libro nos diese la conclusión de A—Θ, en realidad no está en ninguna relación con los demás. La causa es el tratarse en verdad de una pequeña obra independiente. El estilo y la selección de las ideas muestran que es una lección aislada, compuesta para una ocasión especial, que nos da no simplemente la parte de la metafísica llamada teología, sino algo mucho más amplio —un sistema completo de metafísica *in nuce.* Aristóteles nos ofrece aquí un denso boceto de toda su filosofía teorética, empezando por la doctrina de la sustancia y terminando por la de Dios. Su intención es, evidentemente, no meter a sus oyentes en investigaciones técnicas, sino elevarlos por encima de sí mismos con su gran cuadro del universo, mezcla de ímpetu y de contención. Con seguros golpes de martillo cincela magníficas frases, que aún hoy leemos involuntariamente en voz alta, a pesar de la concisión propia de unas notas tomadas para servir de base a una exposición oral. "La actividad creadora del pensamiento es vida." "Todas las cosas están ordenadas a un fin." "De este principio penden los cielos y la naturaleza." La conclusión, en que se dirige a los dualistas platónicos con las palabras de Agamenón ("no es bueno el mando de muchos; mande por tanto uno solo"), es de un efecto positivamente impresionante. Se trata de un documento único en su género, pues aquí, y sólo aquí, en sus lecciones, bosqueja audazmente Aristóteles su cua-

dro de la totalidad del universo, prescindiendo de todas las cuestiones de detalle. Es al mismo tiempo inapreciable como fuente de conocimiento de la historia de su desarrollo intelectual, pues por su fecha pertenece al período teológico cuya existencia demostramos. El nos permite ver qué relación guardaba la doctrina de las formas inmanentes con la del motor trascendental antes de que la primera se convirtiera en una parte de la metafísica misma.

La lección está francamente dividida en dos partes desiguales. La primera (cc. 1—5) discute la doctrina de la realidad sensible; el análisis de ésta da por resultado los conceptos de materia, forma, potencia y acto. La segunda (cc. 6—10) comienza *ex abrupto* por la idea especulativa del motor inmóvil y la afirmación de la existencia de una realidad suprasensible. A diferencia de la segunda, la primera parte no tiene su fin en sí misma; está allí simplemente en razón de la segunda, a la que sirve de base. Desde el mundo de las cosas móviles, que describe como formas que se desarrollan y realizan en la materia, asciende Aristóteles a la inmóvil fuente y término de su movimiento, la forma de todas las formas, el acto puro, la forma creadora que está libre de toda materia. Con este tema gasta por tanto casi doble espacio de tiempo que con el de la primera parte. A una mirada casual le parece la construcción la misma de la posterior presentación de la metafísica. En ambas precede la doctrina de la sustancia y del acto a la teología, y la primera parte de Λ es en lo esencial paralela al contenido de los libros ZHΘ. Pero la consideración decisiva es que en Λ la idea de metafísica se limita a la última parte; la anterior no se cuenta como perteneciente a ella. La conclusión de la primera parte dice: "Hemos dicho, pues, cuántos y cuáles son son los principios de las cosas sensibles."[30] La segunda empieza: "Puesto que había tres géneros de sustancias, dos de ellas físicas y una inmóvil, por lo que respecta a la última debemos afirmar que es necesario que haya una sustancia (οὐσία) eterna inmóvil". Mientras que más tarde se refiere Aristóteles a los dos géneros de la realidad sensible como constituyendo "en cierto sentido" la incumbencia de la física,[31]

[30] *Metaf.*, Λ 5, 1071^b 1.

[31] *Metaf.*, Z 11, 1037^a 14: "Puesto que en cierto sentido es el estudio de las sustancias perceptibles obra de la física, esto es, de la filosofía segunda."

aquí los llama "físicos" sin reserva. Lo inmóvil y eterno es, en cambio, el objeto de la metafísica también sin reserva, exactamente como en la primera versión de la introducción y en el libro N, que hemos mostrado ser un libro temprano.[32] Del mismo modo dice Aristóteles sencillamente que la realidad sensible es perecedera, y concluye que si no existe nada más que las formas inmanentes en las cosas sensibles, todo en el universo está necesariamente sujeto al flujo heraclitiano.[33] Los libros K y Λ concuerdan también en reconocer por objeto de "la ciencia que buscamos" tan sólo lo trascendental, que no es inmanente a ninguna cosa sensible.[34] Los tres géneros originales del ser están netamente repartidos entre la física y la metafísica. Los dos géneros que pertenecen al mundo sensible, la sustancia imperecedera de los cuerpos celestes y la sustancia perecedera de las plantas, animales, etc., se adjudican a la física sin restricciones, por

[32] La definición de "la ciencia que buscamos" por medio de las cualidades de eternidad, independencia y permanencia que pertenecen necesariamente a su objeto, de acuerdo con el ejemplo suministrado por la teoría de las Ideas, no aparece simplemente, según vimos, en la versión más antigua de la introducción (K 2, 1060ª 26), sino también en el temprano libro A 2, 982ᵇ 28—ª 11, donde desde un principio se supone que esta ciencia es la teología, como en el diálogo *De la Filosofía*. Que el libro N pertenece al estrato más antiguo de la *Metafísica*, se probó *supra*, pp. 218 *ss*. De aquí el que sea especialmente importante que en sus frases iniciales (1087ª 30) sea este libro exactamente tan preciso como el libro Λ en poner en contraste el concepto de la metafísica, como la ciencia de las "sustancias inmutables", con la física, como la teoría del mundo del movimiento. Aristóteles se refiere a la metafísica de los platónicos, la doctrina de los números ideales (de donde el plural "sustancias"), pero el contraste entre las dos ciencias, basado en la absoluta diversidad de sus objetos, está evidentemente aceptado por él en todos sus términos.

[33] Las sustancias sensibles, con la excepción de los cuerpos celestes, se caracterizan simplemente como perecederas en Λ 1, 1069ª 31 y 6, 1071ᵇ 6; cf. K 2, 1060ª 22. La caracterización posterior en Z 8, 1033ᵇ 5 y H 3, 1043ᵇ 15 es mucho más compleja: "tienen que ser destructibles sin estar siempre en trance de destrucción, y tienen que haberse generado sin siempre estar en trance de generación". Aquí, el mundo de las apariencias, que para Aristóteles era en un principio lo mudable, ha sido totalmente conquistado por la idea de que también él participa de lo inmutable, a causa de las formas que imperan en él.

[34] *Metaf.*, K 2, 1060ª 12: "existentes aparte por sí y no pertenecientes a ninguna cosa sensible". Cf. Λ 6, 1071ᵇ 19 y 7, 1073ª 4.

estar ligados a la materia y el movimiento; la sustancia inmóvil es objeto de "otra ciencia", la metafísica.[35]

Juntando todas estas observaciones, podemos decir que el libro Λ representa el estadio que descubrimos precedió a la metafísica tradicional, un estadio todavía puramente platónico, que no reconocía en la doctrina de la sustancia sensible una parte integrante de la filosofía primera. Según la entiende en Λ, no estudia la metafísica, para decirlo en lenguaje aristotélico, la categoría de sustancia en su totalidad, sino una parte especial de ella. Su objeto se reduce, en efecto, a aquella parte de la categoría que es perfecta y buena, a saber, Dios o la razón.[36] La metafísica busca una entidad trascendental tal como la Idea de Platón, que combine la realidad (οὐσία) absoluta con el valor (ἀγαθόν) absoluto. Según Λ son valores y realidades dos distintas series ascendentes y convergentes hacia la cima. Se encuentran en el punto donde el valor más alto (ἄριστον) coincide con la más pura realidad (οὐσία). Este es el concepto platónico del ser más perfecto *(ens perfectissimum)*, que ya encontramos puesto de manifiesto en la prueba de la existencia de Dios del diálogo *De la Filosofía.*

La segunda y aún más importante cosa que notar es la posición de la doctrina de las formas inmanentes. En el libro Λ podemos ver por fin claramente cómo esta parte tan vital de la filosofía de Aristóteles se relacionaba con la teología mientras era todavía una parte de la física. La ascensión gradual de lo sensible a la pura forma suprasensible, que más tarde entró en la metafísica misma, se efectúa en Λ por el procedimiento más primitivo de hacer que la metafísica, como ciencia de lo inmóvil y trascendental, descanse simplemente en forma extrínseca sobre la física, la ciencia de lo móvil e inmanente. Manipulando lógicamente los objetos de la experiencia sensible, obtiene la física los conceptos de forma y entelequia, que distingue de materia y potencia, y cuyas relaciones con estos últimos precisa. Hecho lo cual,

35 Λ 1, 1069ª 30 y 36.

36 Sobre esta idea, de que lo bueno es en la categoría de sustancia Dios o la razón, ver *Et. Nic.*, I, 4, 1096ª 19 *ss.*, esp. ª 34. Así, la metafísica original era la ciencia del ser puro y perfecto y del sumo bien; no, como la posterior, de todos los géneros y sentidos del ser.

los entrega a la metafísica. Pero mientras que la física no es nunca capaz de abstraer del momento de la materia y del movimiento, que en la experiencia se encuentran siempre juntos con la forma, la metafísica, empinándose sobre los hombros de la física, llega hasta el concepto de una forma suprema e inmaterial, de la cual la naturaleza en su totalidad "pende" y en la cual, únicamente, resulta la física completa. En atención a su papel como cima del sistema de los movimientos físicos, recibe esta forma el nombre de primer motor. Nos encontramos aquí con la forma más antigua de la teología de Aristóteles: la doctrina de que la física necesita completarse con un "fin" (τέλος) trascendente, hacia el que se dirige todo movimiento visible del mundo y por el que resultan los fenómenos de la naturaleza "salvados".

Aunque la verdadera prueba de la temprana fecha de Λ es su forma, que se ajusta exactamente a los resultados de nuestros análisis de los demás libros,[37] cabe encontrar una corroboración en algunas de sus relaciones externas con éstos. Mientras que su relación con la versión final de la *Metafísica* según la tenemos es enteramente negativa, patentiza la más estrecha conexión con los fragmentos de la versión original, a la que está próximo en el tiempo, y especialmente con el libro N. Bonitz dejó de advertir esto, porque sólo buscaba vínculos de enlace entre Λ y la serie unificada de libros que lo preceden. Pero esta serie y su plan son posteriores a Λ, mientras que hemos mostrado cómo N, aunque por su lugar viene más tarde, forma parte del estado más antiguo de la *Metafísica,* y evidentemente precede a Λ en el tiempo. En todo caso, sería natural conjeturar que en un discurso simplemente ocasional, tendiente a dar tan sólo un breve sumario de su visión metafísica entera, hubiera hecho uso Aristóteles de sus notas de lecciones. Y de hecho es Λ poco más que un extracto de su curso esotérico más detallado, hasta donde nos permiten juzgar los restos de la *Metafísica* original. Es verdad que no poseemos la parte realmente positiva de la filosofía de lo suprasensible, esto es, la doctrina de Dios ni en la primera ni en la última versión; pero la parte crítica anterior, dirigida contra la metafísica de los otros académicos, se usó liberalmente como

37 El capítulo 8, que se insertó en fecha posterior, se trata más abajo en una discusión especial.

fuente de este discurso, y lo más verosímil es que la parte positiva de la teología de Λ guardase exactamente la misma relación con la teología perdida de la *Metafísica* original, esto es, fuese un simple extracto de la última. Podemos hace más clara la relación entre Λ y N, poniendo frente a frente algunos de los pasajes que dependen unos de otros.

N 4, 1092ª 9

Si, pues, es igualmente imposible *no poner el bien entre los primeros principios* y ponerlo entre ellos de esta manera, evidentemente no se han formulado con exactitud los principios... *Ni concebirá con exactitud la materia nadie que compare los principios del universo a los de los animales y las plantas,* fundándose en que *lo más perfecto* procede siempre de lo indefinido e imperfecto, que es lo que conduce a este pensador a decir que ello es también verdad de los primeros principios de la realidad, de suerte que la Unidad misma no es ni siquiera una cosa existente. Esto es inexacto, pues hasta en este mundo de los animales y las plantas son perfectos los principios de que los mismos proceden, *pues es un hombre quien engendra un hombre, y no es primero el germen.*

Λ 7, 1072ᵇ 30

Quienes suponen, como hacen los pitagóricos y Espeusipo, *que la suprema belleza y bondad no están presentes en el principio, porque los principios de las plantas y de los animales* son causas, sino que la belleza y la perfección están en los efectos de las últimas, *profesan una opinión errónea.* Pues el germen procede de otros individuos que son anteriores y perfectos, *y la primera cosa no es el germen, sino el ser perfecto; por ejemplo, debemos decir que antes que el germen existe un hombre:* no el hombre engendrado por el germen, pero sí otro del cual el germen procede.

Es evidente a la primera mirada que uno de estos pasajes tiene que haber experimentado la influencia del otro. Aunque Λ menciona a Espeusipo por su nombre, mientras que N le ataca anónimamente, no cabe dudar de que N sea la versión original y más completa. Es mucho más precisa. Da más clara cuenta del hecho de que los "principios de los animales y las plantas", de

que hablan ambos textos, los aducía Espeusipo como un caso análogo al de los "principios del universo", y de que esto no es una inferencia rigurosa, sino una simple comparación (παρεικάζειν). El argumento que infiere de la evolución de los organismos una evolución similar del universo le parece a Aristóteles una "transición a otro género". El texto de Λ ni siquiera menciona la discutible lógica de este argumento; se limita a observar de pasada: "porque los principios de las plantas y los animales", etc. Pero la teoría evolucionista ni siquiera es verdad de los organismos —esta es la segunda parte del texto—, porque la primera cosa no es el germen, sino el hombre actualmente viviente, que es anterior al germen. En el principio, por tanto, está el acto puro, no la potencia o la materia. La influencia de N aparece también al final de la lección.

N 3, 1090ᵇ 13	Λ 10, 1075ᵇ 37
Además, si no nos damos por satisfechos demasiado fácilmente, podemos, considerando todo número y los objetos de la matemática, hacer más urgente esta dificultad de que *no contribuye en nada lo anterior a lo posterior;* pues si no existiese el número, no por ello dejarían de existir las magnitudes espaciales para aquellos que sostienen la existencia de los objetos de la matemática exclusivamente, y si no existiesen las magnitudes espaciales, existirían el alma y los cuerpos sensibles. *Pero los hechos de observación muestran que la naturaleza no es una serie de episodios, como una mala tragedia.*	Y aquellos que dicen que es primero el número matemático y generan un género de sustancias tras otro, señalando diferentes principios a cada uno, *hacen de la sustancia del universo una simple serie de episodios (pues una sustancia no tiene ninguna influencia sobre otra* por su existencia o inexistencia) y nos dan por gobierno muchos principios; pero el mundo se resiste *a ser mal gobernado.* "No es bueno el mando de muchos; mande por tanto uno solo."

Esto pone en claro que toda la parte final del libro Λ experimentó una influencia de la polémica contra Espeusipo en N 3. Al escribir esta parte de su esbozo tuvo Aristóteles delante su obra técnica anterior, o en todo caso ésta estuvo muy presente a

su espíritu. Tampoco aquí cabe dudar de que la versión original fué N y no el pasaje mucho más breve de Λ. En el libro N está mucho más claro cómo "lo anterior no contribuye en nada a lo posterior". Las vivas expresiones de N para los varios planos del ser según Espeusipo degeneran en Λ en la oscura frase: "pues una sustancia no tiene ninguna influencia sobre otra por su existencia o inexistencia". Sabemos que Espeusipo sostenía que cada género del ser tiene sus propios principios, unos para los números, otros para las magnitudes, otros para el alma, y así sucesivamente, y que entre estos principios no hay mayor conexión.[38] Estas finas distinciones están claramente reproducidas en N: según las ideas de Espeusipo podían desaparecer enteramente los números, a pesar de ser el sumo principio, sin afectar a la existencia de las magnitudes, que vienen a continuación, e igualmente podían desaparecer las magnitudes, sin alterar en modo alguno la existencia de la conciencia o del mundo extenso. Aristóteles llama certeramente a esto una naturaleza compuesta de escenas sin ilación, como una mala tragedia. En Λ la omisión de la última frase hace la imagen de "una naturaleza sin ilación entre sus escenas" oscura hasta el punto de resultar incomprensible. En su lugar pasa a la magnífica imagen del monarca y los muchos gobernantes, que traza un cuadro igualmente impresionante de la desorganizada anarquía de la teoría de los primeros principios de Espeusipo. ¿Por qué abandona la imagen con que había empezado? Justo porque ya no la siente lo bastante viva para hacer plena justicia. Se había limitado a sacarla de su fondo de material como algo ya hecho y del todo familiar.

También se utilizaron en la composición de Λ los capítulos primero y segundo del libro N. La tónica de N 1 es la misma del último capítulo de Λ: la polémica contra el dualismo de los primeros principios de Platón. El resto resultará obvio si yuxtaponemos ambos textos.

N 1, 1087ª 29	Λ 10, 1075ª 25
Todos los filósofos hacen contrarios los primeros principios... Pero puesto que no	No debemos dejar de advertir con cuántos resultados imposibles o paradójicos tro-

38 *Metaf.*, Z 2, 1028b 21.

puede haber nada anterior al primer principio de todas las cosas, el principio no puede ser el principio y a la vez un atributo de otra cosa. Insinuar esto es como decir que el blanco es un primer principio, no como otra cosa, sino como blanco, pero que sin embargo es predicable de un sujeto, esto es, que su ser blanco presupone su ser otra cosa; esto es absurdo, pues entonces dicho sujeto será anterior. *Mas todas las cosas que se generan de sus contrarios envuelven un sujeto subyacente;* si en algún caso es forzoso que esté presente un sujeto, es, pues, éste de los contrarios. Todos los contrarios son por ende predicables de un sujeto, sin que ninguno pueda existir aparte... *Pero estos pensadores hacen de uno de los contrarios una materia, los unos haciendo de la desigualdad* —que estiman ser la esencia de la pluralidad— *la materia de la igualdad,*[39] *y los otros haciendo de la pluralidad la materia de la Unidad.*

piezan aquellos que sostienen ideas distintas de las nuestras, ni cuáles son las ideas de los más sutiles pensadores, ni qué ideas son seguidas de menos dificultades. *Todos hacen todas las cosas de contrarios.* Pero ni el "todas las cosas", ni el "de contrarios" son exactos; ni estos pensadores nos dicen cómo todas las cosas en que están presentes los contrarios pueden hacerse de los contrarios; pues los contrarios no se afectan mutuamente. *Mas para nosotros esta dificultad se resuelve naturalmente, por el hecho de haber un tercer elemento. Estos pensadores, en cambio, hacen de uno de los dos contrarios una materia; tal es el proceder, por ejemplo, de aquellos que hacen de la desigualdad la materia de la igualdad, o de la pluralidad la materia de la unidad.*

N 4, 1091^{b} 35

Se sigue, pues, que *todas las cosas participan del mal excepto una: la Unidad misma*... (^{b} 30). Estos absurdos se siguen, y también se sigue que *el elemento contrario... es el mal—mismo.*

39 Omitiendo τῷ ἑνί.

Λ 10, 1075^{a} 34

Además, todas las cosas, excepto la Unidad, participarán, en esta manera de ver que estamos criticando, del mal; pues el mal mismo es uno de los dos elementos.

El libro Λ concluye con una impresionante enumeración de las extraviadas consecuencias del dualismo en la forma en que era sostenido por la Academia, que sirve de arma a la rigurosa monarquía de la doctrina aristotélica del pensamiento que se piensa a sí mismo. Esta parte no es nada más que un mosaico de ideas y frases aisladas de N 1. Verdad es que simplifica y populariza ligeramente el material altamente matizado del libro N, pero el principal argumento de este libro contra la teoría dualista de los principios sigue siendo visible por doquiera los contrarios son forzosamente inherentes a una tercera cosa como su sustrato, de acuerdo con la doctrina aristotélica de la forma y la privación, que requiere la materia para que puedan cambiar uno en otro. Λ se limita a afirmar el *tertium dabitur;* N lo prueba. Para nosotros, exclama Aristóteles triunfalmente, se resuelve el problema sin dificultad, pues hay una tercera cosa: y ésta no es la materia, el sustrato de los estados contrarios, sino el pensamiento absoluto, la forma que carece de materia y por ello no está expuesta a ningún cambio, ni tiene contrario alguno. La inevitable consecuencia de rechazar el dualismo no es el materialismo, sino la monarquía absoluta del espíritu.

CAPÍTULO IX

LA ETICA *ORIGINAL*

LA CLAVE para entender la ética de Aristóteles está en el problema de la relación entre las versiones *Nicomaquea* y *Eudemia.* Puede omitirse la *Gran Etica* o *Magna Moralia.* Esta es simplemente una colección de extractos de las otras dos obras; su autor fué un peripatético que derrocha las palabras para presentar un breve libro de lecciones. En la práctica predominó siempre la *Etica Nicomaquea* sobre el otro tratado principal casi sin obstáculo. La *Eudemia* se quedó enteramente en el fondo; el único uso hecho de ella fué el de pedirle ayuda ocasional en la interpretación de pasajes difíciles. Hay buenas razones para este proceder, pues la *Etica Nicomaquea* es decididamente superior por lo acabado de la construcción, la claridad del estilo y la madurez del pensamiento. Ya en la Antigüedad se discutía exclusivamente la *Nicomaquea* y se olvidaba la *Eudemia,* que sigue siendo un suelo casi virgen. Los últimos años han visto un encomiable movimiento en mejor dirección, pero hasta donde se puede advertir, no ha sido aún de mucho efecto.

En el último siglo ocurrió un acontecimiento que reforzó la natural preferencia de los investigadores por la mejor de las obras: Spengel, el renombrado aristotélico y restaurador de la retórica antigua, declaró apócrifa la *Etica Eudemia.*[1] Su famoso artículo, que obtuvo inmediatamente una universal aceptación y aún hoy conserva por la mayor parte el terreno ganado, defendía la idea de que la obra no la había publicado simplemente Eudemo de Rodas, discípulo de Aristóteles, sino que la había escrito él mismo. Mientras que las frecuentes y notables correspondencias de la *Etica Eudemia* con la *Nicomaquea* sólo podían explicarse como debidas a un seguir de cerca la doctrina de Aris-

1 *Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss.,* vol. III (1841), pp. 534 *ss.*

tóteles y su manera de estar formulada en la segunda de dichas obras, sostenía Spengel que en las desviaciones de la primera respecto de la segunda, que son considerables, delata aquélla la individualidad de Eudemo. La *Etica Nicomaquea* era tan superior en muchos respectos, y tan considerablemente más rica y madura en conjunto, que era imposible imaginar qué pudo haber movido a Aristóteles a escribir una réplica tan notoriamente menos feliz. El deterioro se atribuyó, por tanto, al discípulo. Por encima de todo parecía incompatible con las ideas dominantes acerca de Aristóteles la deducción teológica de la moralidad en la *Etica Eudemia*.[2] Sus diferencias por respecto a la otra obra en este punto piden ciertamente una explicación. Se pensó que debían ponerse en relación con la piedad personal de Eudemo, de la cual, sin embargo, no se sabía nada, excepto que se le conjeturaba el autor de una historia de la teología,[3] lo que apenas puede tomarse como un testimonio de religiosidad viviente y personal, especialmente dado que Eudemo también escribió una historia de la matemática y la astronomía. Principalmente en razón de la creencia de ser él el autor de la obra mencionada, se desarrolló una idea del "piadoso Eudemo" que concuerda muy mal con el espíritu positivo de la escuela peripatética después de Aristóteles.[4]

Como quiera que sea, las dos ediciones alemanas de que se dispone actualmente, la de Fritzsche de 1851 y la de Susemihl de 1864, titulan ambas la obra *Eudemi Rhodii Ethica;* y los valiosos comentarios ingleses de la *Etica Nicomaquea* debidos a Grant, Stewart y Burnet, lo mismo que el texto alemán de Apelt, todos consideran la otra *Etica* como obra de Eudemo.

[2] Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics,* vol. 2 (1897), pp. 422–7. Grant, *The Ethics of Aristotle,* vol. 1, pp. 23 *ss.*

[3] Zeller, *op. cit.,* p. 417, n. 3. Si Eudemo discutía en esta obra las cosmogonías de Orfeo, Homero, Hesíodo, Acusilao, Ferécides y Epiménides y de la teología de Zoroastro y otras orientales, lo hizo así debido al estímulo que recibió de las observaciones de Aristóteles sobre el tema en su libro primero *De la Filosofía.*

[4] Sobre "el piadoso Eudemo" ver C. Piat, *Aristoteles,* edición alemana autorizada, por Emil Prinz zur Oettingen-Spielberg (Berlín, 1907), p. 394. Gercke le encuentra notablemente religioso para ser un peripatético *(Einl. i. d. kl. Alt.,* vol. II[3], p. 407).

La tradición no presta apoyo alguno a esta suposición. Verdad es que el problema de los tres libros comunes a ambas *Eticas* dió origen en la Antigüedad a la teoría de que pertenecen a Eudemo y se trasladaron a la *Etica Nicomaquea* para llenar un vacío;[5] pero la idea más corriente era la contraria, puesto que no aparecen en los manuscritos de la *Etica Eudemia*. Y así tiene que haber sido ya desde el período alejandrino, pues la lista de las obras de Aristóteles conocidas en Alejandría (y con toda probabilidad existentes en la Biblioteca) en tiempo de Hermipo, el discípulo de Calímaco, sólo menciona una *Etica* en cinco libros, que es evidentemente la *Eudemia* sin los tres que se tomaron más tarde de la *Nicomaquea*.[6] Dos de las hipótesis tradicionales para explicar las dos versiones y títulos delatan su origen tardío en su absoluta ignorancia. Así, Cicerón sugería que la *Nicomaquea* bien podía ser de *Nicómaco* —conclusión que sería inevitable, en efecto, si la *Eudemia* fuera de Eudemo.[7] Esto es una simple invención, como lo muestra el deleznable argumento en que se apoya: ¿por qué el hijo de un padre famoso no ha de haber sido él mismo un hombre de talento siquiera una vez? Igualmente tardía y lega es la interpretación de los dos títulos como significando la *Etica a Nicómaco* y *a Eudemo*. En los días de Aristóteles era desconocido el dedicar tratados, como resulta claro cuando comparamos sus obras auténticas con la apócrifa *Retórica a Alejandro*, a la que antepuso un prólogo y una dedicatoria alguien tan ingenuo como carente de sentido histórico y que erró por completo en punto a los hábitos literarios del si-

[5] Aspasio, *Comm. in Arist. Eth. Nic.*, p. 151, l. 24 y p. 161, l. 9, en Heylbut.

[6] A pesar de dudas recientes, ello me parece probado por la mención de "cinco libros de ética" en la lista de Diógenes, que se remonta a Hermipo. No hay contradicción alguna en el hecho de que mencione diez libros la lista de Hesiquio, ni siquiera en el caso de que ambas listas deriven del catálogo de Hermipo. Hesiquio se refiere evidentemente a la *Etica Nicomaquea*, y, o bien el propio Hermipo la mencionaba, exactamente como la *Eudemia*, o bien en otro caso los cinco libros se convirtieron más tarde en diez. El testimonio de Diógenes resulta confirmado por el hecho de que los manuscritos de la *Etica Eudemia* dan sólo cinco libros.

[7] Ver las referencias en apoyo de esta teoría y la siguiente en la edición de la *Etica Eudemia* de Susemihl, pp. XVIII *ss.*, y en la tesis de Von der Mühll, *De Ar. Eth. Eudem. Auctoritate* (Gotinga, 1909), pp. 25 *ss.*

glo IV. Por no recordar que ninguna de las *Eticas* lleva dedicatoria, ni era en absoluto una obra publicada, sino una serie de notas de lecciones.

La idea generalizada en tiempos anteriores de la Antigüedad parece favorecer simplemente la hipótesis de la publicación por Nicómaco y Eudemo de dos series de las notas de lecciones de Aristóteles. Nada hay en contra de la suposición de que Aristóteles dejara tras de sí más de una versión de su curso de ética, como hemos descubierto que hizo con la metafísica. Tanto aquí como allí es probable *a priori* que la más antigua de las dos versiones sea aquella de la que sólo quedan fragmentos. La solución de la cuestión dependerá principalmente del descubrimiento de la lógica interna que rija el desarrollo de los problemas éticos de Aristóteles. Kapp inició una investigación de esta índole en un agudo y cuidadoso trabajo, que es con mucho lo mejor que se ha escrito sobre la *Etica Eudemia* y su posición filosófica durante los últimos años.[8] Kapp compara de nuevo las dos *Eticas,* y llega a la conclusión de que la *Eudemia* debe devolverse a Aristóteles y considerarse como la más antigua. Von der Mühll había alcanzado el mismo resultado unos pocos años antes, tomando su punto de partida de las relaciones especiales de la *Etica Eudemia* con la *Política* y con algunas otras obras.[9]

8 E. Kapp, *Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik,* Friburgo, 1912. Tesis.

9 Von der Mühll, *op. cit.* El valor especial de esta erudita obra es que expone muy completamente las relaciones que ya Bendixen *(Philologus,* vol x (1856), pp. 575 *ss.)* había mostrado que existen entre la *Etica Eudemia* y la *Política,* y añade algunas otras observaciones del mismo género. Volveremos a la cuestión en el capítulo sobre la *Política,* tema para el cual es importante; pero yo preferiría no hacer de ella la base de mi estudio de la *Etica Eudemia,* porque las correspondencias quizá no constituyan por sí solas una prueba completa, a pesar del hecho de que los que favorecen la paternidad de Eudemo pueden encontrar difícil el dar una explicación satisfactoria del método de trabajo que Von der Mühll prueba empleó el autor. Von der Mühll encuentra en el tratado cierto número de inexactitudes filosóficas, que explica suponiendo que aquél es un conjunto de notas tomadas de las lecciones de Aristóteles por Eudemo con un tanto de negligencia; pero la aguda interpretación de Kapp las ha aclarado *(op. cit.,* pp. 8 *ss.)* y por consiguiente sigue aún abierta la cuestión de si la obra es original de Aristóteles o son unas notas de Eudemo.

Mis propios resultados, que en parte concuerdan con los de mis dos predecesores y en parte van más allá, se alcanzaron por otro camino y sin conocimiento de sus observaciones. Puesto que su punto de vista, de que la *Etica Eudemia* es temprana y auténtica, no parece haber ganado una general aceptación, y que yo espero ser capaz de aclarar el asunto de una vez para todas, caracterizaré aquí mi propio método. Fué una desventaja para el trabajo de mis predecesores que no lo relacionasen con el desarrollo total de Aristóteles. En especial, limitando sus comparaciones a las dos grandes *Eticas,* daban pie a muchas objeciones, por carecer de todo punto fijo de referencia temporal. Tal criterio inmutable se encuentra en la más antigua ética de Aristóteles, nunca tomada en seria consideración hasta ahora. Con ayuda de los fragmentos del *Protréptico,* inclusive el contenido recientemente recobrado, es posible trazar un cuadro del desarrollo de la ética de Aristóteles en tres etapas claramente distintas: el período platónico posterior del *Protréptico,* el platonismo reformado de la *Eudemia* y el aristotelismo posterior de la *Nicomaquea.* Para nosotros será el punto más importante de la investigación la cuestión de cuál de las dos *Eticas* deba considerarse como el producto inmediato de los problemas del *Protréptico,* y de si es posible demostrar la existencia en general de un progreso continuo.

1. *La relación filosófica de la* Etica Eudemia *con el* Protréptico

La *Etica Nicomaquea* inicia su investigación de la finalidad de la vida humana con un atrevido esbozo del sistema de los fines. Desde el comienzo mismo se pone así el problema en relación con la teleología aristotélica en conjunto, y se sugiere la índole de lo que va a seguir. El principio del libro primero de la *Etica Eudemia* abre la misma investigación en una forma mucho menos sistemática, pero más viva y personal. Sobre el propíleo del templo de Latona en Delos, empieza el autor, aparecen estas líneas:

Lo más noble es lo más justo, y lo mejor es la salud;
Pero lo más placentero es lograr lo que amamos.

A esta expresión apodíctica del sentimiento popular griego opone, no sin calor, su propia tesis. "Mas por lo que hace a nosotros, permitámonos no estar de acuerdo con el autor, pues la felicidad es lo más noble y lo mejor, y al mismo tiempo lo más placentero". Estas palabras colocan la cuestión de la felicidad en la cima de la ética, y con ella se ocupa la totalidad del libro primero. El enlazar ética y felicidad era tradicional desde Sócrates y Platón, y hasta la *Etica Nicomaquea* lo conserva como punto de partida y de llegada. Pero esta última obra es mucho más moderna, al anteponer a la discusión de la felicidad un capítulo, que deduce del sistema general de los fines el concepto formal de un necesario y supremo fin de todo humano esfuerzo, hasta el comienzo del capítulo siguiente no identificado con la felicidad.

El segundo punto que trata Aristóteles en la *Etica Nicomaquea* antes de entrar en la discusión de la felicidad, es la cuestión del método. Nuestro estudio del *Protréptico* ha mostrado que en la *Etica Nicomaquea* había llegado Aristóteles a una idea del método diametralmente opuesta a la de sus primeros días. No más allá del proemio le da una clara formulación.[10] De nuevo aquí es menos precisa la *Etica Eudemia*. Esta no contiene reflexiones sobre lo peculiar del método ético. En vez de ellas, discute el autor la diferencia entre la manera filosófica y la no filosófica de tratar las cuestiones éticas y políticas, un punto que ya había sido objeto de un detallado examen en el *Protréptico*.[11] En esta

10 Sobre el contraste entre el *Protréptico* y la *Etica Nicomaquea* en punto al método ver *supra*, pp. 104 *ss*. La aplicación del nombre "proemio" a la parte que en la *Etica Nicomaquea* precede al lugar donde empieza la *Eudemia* (esto es, *Et. Nic.*, I, 2) procede del propio Aristóteles: "Estas observaciones sobre el estudiante, la forma de tratar el tema que debe esperarse y el propósito del estudio, pueden tomarse por nuestro proemio." Entonces vuelve Aristóteles a la cuestión del fin supremo, sirviéndose casi de las mismas palabras que en el capítulo primero y declarando, como en la *Etica Eudemia*, que es la felicidad. El subrayar el contraste con el método de Platón y con el propio anterior, y el insertar tales puntos antes del comienzo del estudio propiamente tal, es por ende en absoluto deliberado en la *Etica Nicomaquea*.

11 Von der Mühll (*op. cit.*, p. 21) sugiere que *Et. Eud.*, I, 6 se dirige contra Platón y la Academia; Kapp lo duda. La verdad es que Aristóteles se

obra se oponía rigurosamente el empirismo al conocimiento racional de las normas puras y a la dialéctica como el único mé todo filosófico. La *Etica Eudemia* no se enfrenta a esta idea como la *Nicomaquea,* con una condenación absoluta de la exigencia de un método geométrico exacto; por el contrario, mitiga el contraste sobre el que la versión *Nicomaquea* arroja de propósito una luz tan brillante. "Se debe tratar de ganar la convicción con el razonamiento (λόγοι), pero empleando los fenómenos como pruebas y como ejemplos." Además es necesario poner la norma filosófica en armonía con las ideas éticas imperantes, poniendo de manifiesto el núcleo de verdad encerrado en ellas por medio de una manipulación conceptual de las mismas. Así, el análisis conceptual de la experiencia reemplaza al conocimiento espontáneo de las ideas por el alma que encontramos en el *Protréptico,* aunque todavía se subraya el hecho de que la experiencia es de suyo "confusa", de que únicamente el Logos puede conducir a ver con claridad en el interior de las causas de las cosas. El contraste entre la manera filosófica y la no filosófica de tratar dichas cuestiones ya no es el mismo que el existente entre la normativa o lógica y la empírica. Ahora responde a la existencia de dos modos de ocuparse con la experiencia: uno inferior, que se limita a certificar hechos, y otro superior, que busca las razones de los hechos. La forma en que el punto de vista de la *Etica Eudemia* experimentó la influencia del *Protréptico* puede apreciarse también en la actitud de la primera frente a la afirmación de que el político necesita el conocimiento teorético de la norma ética. Suena casi como la defensa de una doctrina medio abandonada el oír que semejante conocimiento "no es superfluo" ni siquiera al político, porque éste debe comprender las razones de los hechos éticos y políticos. Mas por otra parte impreca la *Etica Eudemia* a los filósofos que cargan esta disciplina de vastas discusiones abstractas (se alude a la teoría de las Ideas y de los números ideales), y estigmatiza su universalidad como debida a mala inteligencia o a ganas de presumir (ἀλαζονεία). En efecto, entre el *Protréptico* y la *Etica Eudemia* había Aristóteles abando-

refiere aquí a las observaciones sobre el método que había hecho en su propio *Protréptico* (Jámbl., c. x) y que eran platónicas por su esencia, para rectificarlas en parte y en parte rechazarlas. Cf. *supra,* pp. 104 *ss.*

nado la teoría de las Ideas y separado la ética de la metafísica. El capítulo octavo del libro primero contiene la refutación de la Idea del bien, que también se encuentra en el libro primero de la *Etica Nicomaquea;* pero mientras que esta última preludia su crítica con una afirmación rudamente agresiva de la revolución que había producido en el método tal paso, la *Etica Eudemia* trata más bien de mostrar que *a pesar de* la crítica de las Ideas y del método anterior, conservan su validez porciones muy sustantivas del *Protréptico.*

Un examen más apretado del libro primero de la *Etica Eudemia* muestra que su manera de formular los problemas está determinada en una medida sorprendente por el *Protréptico* e indirectamente por la forma de pensar de Platón. Una de las partes permanentes de la teoría de la "virtud" de Platón, y especialmente de su manera de plantear los problemas, era la cuestión de si los hombres son "virtuosos" por naturaleza, o gracias al hábito, o al conocimiento, o a un don divino, o a la suerte; y puesto que era usual el subordinar la cuestión de la naturaleza y valor de la virtud a la de la verdadera felicidad, la *Etica Eudemia,* al comienzo de su estudio de la felicidad, une ambas cuestiones en esta forma: ¿es la felicidad fruto de la constitución natural o de la prudencia, o del hábito, etc.? Conocida nos es ya la respuesta por el *Protréptico:* dependa de una o varias de estas causas o de todas, están los hombres esencialmente de acuerdo en que la felicidad (identificada aquí de súbito con el "vivir bien") es un producto de tres factores, la relativa importancia de los cuales para la consecución del fin se estima, sin embargo, diversamente. Estos factores son la *phrónesis,* la virtud y el placer. Los hombres ponen la vida feliz y perfecta unas veces en uno de ellos y otras veces en la adecuada mezcla de los mismos. Así, Platón en el *Filebo* la pone en la mezcla de la *phrónesis* y el placer, mientras que el *Protréptico* de Aristóteles se decide por la unión de los tres factores.[12] El fin de la vida (σκοπὸς τοῦ καλῶς ζῆν), que tiene la ética la misión de determinar, depende de la solución de esta cuestión. En todo caso, el problema de la felicidad conduce al de la vida mejor (περὶ βίου τοῦ κρατίστου καὶ

[12] Platón, *Fil.,* 22 A; Jámbl., *Protr.,* p. 41, l. 11, y p. 59, l. 26 (Pistelli).

ζωῆς τῆς ἀρίστης). Hablar de "vivir divinamente" (μακαρίως) es quizá menos deseable que hablar de "vivir bien y noblemente"; la primera expresión puede suscitar objeciones. La corrección muestra una vez más que esta parte de la *Etica Eudemia* depende por entero del *Protréptico*, pues este último hablaba sin temor de lo divino (μακάριον) en el hombre, y proclamaba que éste debe vivir para solo ello.[13]

El capítulo cuarto, que contiene la comparación de las tres "vidas", está basado también en el *Protréptico*. Como en esta temprana obra, se derivan aquí tres típicas formas de vida de las tres fuerzas fundamentales que son la fuente de todos los valores humanos: el espíritu cognoscente, el carácter moral y la experiencia del deseo. La vida basada en el conocimiento tiene sus raíces en la *phrónesis*, la de la política práctica en la virtud, la del goce en el placer.[14] El ejemplo de Anaxágoras, quien al preguntársele cuál es el hombre más feliz, respondió "ninguno de los que tenéis por tales, sino alguien que os parecería extraordinario", también parece proceder del *Protréptico;* pues la afirmación de que Anaxágoras mismo sostenía que la felicidad humana no reside en la riqueza o en la belleza, sino quizás en una vida justa, pura y sin dolor, gozando de la divina contemplación (τινὸς θεωρίας κοινωνοῦντα θείας), corresponde exactamente a dos pasajes del *Protréptico*, donde el mismo filósofo señala la contemplación de los cielos como el verdadero fin del hombre, y atribuye una participación en lo divino a la vida humana por virtud del Intelecto.[15] Encontramos, pues, en la derivación de las tres vidas, como ya habíamos encontrado en lo dicho acerca del justo método de la ética, que la *Etica Eudemia* está en ideas más cerca del *Protréptico* que la *Nicomaquea*. Esta última conoce también las tres vidas que compiten por el premio de la felicidad,

[13] La distinción entre "vivir" y 'vivir bien (perfecta, verdadera, noblemente)" se desarrolla latamente en el *Protréptico* (Jámbl., *Protr.*, c. XI, cf. especialmente p. 46, l. 25; p. 58. l. 1; p. 60, l. 9). Sobre lo "divino" (μακάριον) y "vivir divinamente" ver *Et. Eud.*, I, 1, 1214ª 30; 3, 1215ª 10; cf. Jámbl., p. 48, l. 9.

[14] *Et. Eud.*, I, 4, 1215ª 26—ᵇ 6.

[15] *Et. Eud.*, I, 4, 1215ᵇ 6—14. Jámbl., *Protr.*, p. 51, ll. 11—15 y p. 48, ll. 13—18.

mencionándolas dentro del mismo orden de cosas,[16] pero de pasada solamente y como si fueran un lugar común, mientras que la otra obra concede precisamente gran peso a la derivación sistemática de ellas de los tres conceptos de *phrónesis,* virtud y placer. Esta derivación revela el origen de la teoría de las vidas: brotó de la ética del último período de Platón. El *Filebo* empieza preguntando cuál es el bien supremo para el hombre, y hace que rivalicen por el puesto las dos vidas de la *phrónesis* y del placer.[17] El *Protréptico* añade la virtud y declara que la mejor vida es la que consiste en la justa mixtura de las tres. La *Etica Eudemia* toma su punto de partida de este estadio del desarrollo intelectual de Aristóteles.

La razón fundamental por la que la *Etica Nicomaquea,* conservando las vidas, abandona el derivarlas de la tricotomía *phrónesis*-virtud-placer, reside en el cambio de la actitud de Aristóteles respecto a la *phrónesis* en esta obra.[18] Nos basta mencionar este punto brevemente, por haber discutido ya el contraste entre el concepto de *phrónesis* del *Protréptico* y de Platón y el de la *Etica Nicomaquea.* Las dos maneras de formular el concepto son expresión de las respuestas que dieron Platón y Aristóteles respectivamente a la cuestión de la norma y sanción últimas de la moralidad. En le *Protréptico* conserva la *phrónesis* el pleno sentido platónico del *Nus,* que, contemplando el ser eterno, contempla al mismo tiempo el sumo bien. Sólo allí vive el filósofo la vida de la *phrónesis.* La *Etica Nicomaquea,* en cambio, no hace

16 *Et. Nic.,* I, 2, 1095b 17.

17 Platón, *Fil.,* 20 E.

18 En *Et. Nic.,* I, 2, 1095b 14 ya no se derivan las tres vidas de los tres bienes. Al contrario, se supone que por las vidas llegamos a saber lo que tienen los hombres por bueno. En la vida de goce es el placer; en la de la política es el honor (no la virtud). Cuando llega a la vida contemplativa se encuentra Aristóteles en dificultad (1096a 4), puesto que no puede invocar la *phrónesis.* Como consecuencia remite a la exposición que se hará más tarde: "en tercer lugar viene la vida contemplativa, que estudiaremos más tarde". A esto añade la vida del hacer dinero, cuyo fin es la riqueza. Con ello borra de propósito toda huella de la vieja tricotomía. Las nuevas vidas son simplemente el resultado de la observación psicológica de la vida, mientras que las antiguas eran puntos ideales de referencia. Ya observamos este procedimiento de obliteración en la manera de tratar las cuatro virtudes platónicas del *Protréptico* la *Etica Nicomaquea,* X, 4, 1178a 24 (*supra,* pp. 91-92).

la prudencia moral dependiente del conocimiento de lo trascendental; busca una base "natural" para ella en la conciencia humana práctica y en el carácter moral. De acuerdo con ello quedan borradas del libro primero la *phrónesis* y la tricotomía entera del *Protréptico.* La *Etica Eudemia,* en fin, no sólo la conserva en el antiguo sentido, según hemos mostrado, sino que de ella saca el perfil y el plan del sistema entero de la ética.[19]

El plan lo anuncia con las siguientes palabras: "Empecemos por considerar la virtud y la *phrónesis* [nótese el orden; corresponde al efectivo de la exposición en la *Etica*], indagando la naturaleza de cada una y si son, ellas mismas o las acciones procedentes de ellas, partes de la vida buena." Del placer se tratará más tarde.[20] Habiéndose perdido los libros centrales de la *Etica Eudemia,* necesitamos acudir a la *Nicomaquea* para ver si se llevó a cabo realmente lo propuesto. La versión posterior ha conservado la construcción original, aunque el papel representado por la *phrónesis* en ella es esencialmente diverso del que se le señalaba en la anterior. La primera parte, "de la virtud", está contenida en los libros II-V. Sigue el libro VI con la teoría de la razón y el conocimiento, que la *Etica Eudemia* llamaría "de la *phrónesis*". La terminología usada en la *Nicomaquea* es "virtud moral" e "intelectual" (que también se encuentra en la obra más antigua), correspondiendo la "virtud moral" a la parte "de la virtud" y "virtud intelectual" a la "de la *phrónesis*"; pero a pesar del cambio de nombre en la última versión, sigue siendo la *phrónesis* el principal asunto de la parte. El libro VII discute el placer, del que también se trata en X. En la última parte de X efectúa Aristóteles la síntesis de las tres vidas. Los libros intermedios sobre la amistad (VIII y IX), aunque también se encuentran en la *Etica Eudemia,* no pudieron destinarse originalmente a este lugar, puesto que rebasan la estructura conceptual

19 En *Aristotle Nicomachean Ethics Book VI* (Cambrige, 1909) Greenwood señala que con respecto al sentido de *phrónesis* se da entre la *Etica Nicomaquea* y la *Eudemia* el mismo contraste que mostramos (pp. 100 *ss. supra)* existe entre la última y el *Protréptico.* Kapp hace uso de esta observación *(op. cit.,* p. 48).

20 *Et. Eud.,* I, 5, 1216ª 37.

original de las *Eticas*.[21] Sin la versión *Eudemia* sería imposible ahora ver que el sistema de la *Etica* de Aristóteles es un desarrollo orgánico, en tres distintas ramas de investigación, de la división tripartita del *Protréptico*. La meta hacia la que lleva cada una es la teoría de la felicidad del libro final, que se basa en las tres juntas. La *Etica Nicomaquea* no hace la misma deducción en su libro inicial, sino que deja el origen de la estructura actual en la oscuridad. Esto es otro indicio de la fecha relativamente temprana de la versión *Eudemia*.

¿Qué luz arrojan estas consideraciones sobre la cuestión de la paternidad de la obra? Inconcebible resulta ahora que después de la muerte del maestro hubiera Eudemo retrocedido deliberadamente hasta un estadio por el que hacía mucho que había pasado aquél, especialmente si tenemos en cuenta la apretada unidad de la escuela. Sobre la base, por consiguiente, de lo que hemos llegado a ver del desarrollo gradual del problema ético, tenemos que declarar una suposición insostenible la de que Eudemo sea el autor de la *Etica* que lleva su nombre. En el estudio de la historia de la filosofía griega ha acontecido frecuentemente que se ha tratado de explicar por medio de consideraciones biográficas y personales hechos forzosamente determinados por una ley inherente a las cosas mismas. La serie *Filebo, Protréptico, Etica Eudemia, Etica Nicomaquea* pone de manifiesto una irrefutable lógica histórica. Ningún miembro puede cambiarse por otro. Anteriormente era posible estar en duda acerca de la posición de la *Etica Eudemia,* mas ahora que hemos fijado los dos puntos extremos del desarrollo de Aristóteles, el *Protréptico* y la *Etica Nicomaquea,* cuya autenticidad es indudable, fácil es ver que la versión *Eudemia* cae, no a continuación de esta línea, sino dentro de ella. Es "la *Etica* original", si cabe emplear esta expresión para

21 En mi *Ent. Metaph. Arist.* (pp. 150 *ss.*) mostré cómo los tratados de Aristóteles nacieron de la combinación de monografías aisladas y completas en sí mismas (λόγοι, μέθοδοι, etc.). Esto no quiere decir que no haya nunca una idea que una un amplio grupo de tales monografías, o que sus relaciones se reduzcan a la de una floja yuxtaposición así en las ideas como en la expresión. Es simplemente una ayuda para entender la vía por la que se compusieron las "obras" de Aristóteles, y que nos permite explicarnos sus incoherencias y aparentes contradicciones, recordándonos la forma de trabajar y de enseñar del filósofo.

designar la forma más antigua de una ética aristotélica independiente, que data del período posterior a la ruptura con la metafísica de Platón.[22]

La *Etica* original ocupa, morfológicamente hablando, el mismo lugar en el desarrollo de la teoría moral de Aristóteles que la *Metafísica* original en el desarrollo de su pensamiento metafísico. Las dos concuerdan en su inequívoca resolución de encontrar un sustitutivo defendible a la principal doctrina de Platón, ahora que ésta se hallaba refutada —un sustitutivo capaz de satisfacer a la vez las necesidades religiosas y en general de tomar el puesto de la contemplación de las Ideas en cada punto particular. La crítica de Platón debía subordinarse al esfuerzo por crear una nueva forma de platonismo, que siendo conforme a los hechos de experiencia, permaneciera todo lo conservadora posible. En contenido está la *Etica* original relacionada con la *Metafísica* original por el fundamento exclusivamente metafísico que señala a la moralidad. Exactamente como seguía Aristóteles atado de pies y manos, por decirlo así, a la metafísica de Platón por medio de la teología, de igual manera estuvo atado durante este

22 La *Gran Etica* o *Magna Moralia* (Μεγάλα ἠθικά), que es un tercer tratado de ética conservado bajo el nombre de Aristóteles, debe considerarse como obra de un intelectual peripatético de la generación de Teofrasto. No se la discute aquí, pero desde la fecha en que se revisaron las relaciones mutuas entre las otras obras éticas de Aristóteles, como se ha hecho en el texto, se ha reanimado el problema. Tras mi rehabilitación de la *Etica Eudemia,* Hans von Arnim intentó probar que también la *Gran Etica* era una obra auténtica de Aristóteles, injustamente condenada como apócrifa por los estudiosos del filósofo. Arnim la coloca incluso antes de la *Etica Eudemia,* creyéndola una obra de la juventud de Aristóteles. Este intento provocó varias monografías críticas por parte de mis discípulos, quienes, en mi opinión, consiguieron demostrar definitivamente que la *Gran Etica* es un extracto peripatético de las dos obras éticas de Aristóteles, la *Etica Eudemia* y la *Etica Nicomaquea,* el cual constituye un buen ejemplo de lo que sobrevivió del pensamiento del maestro en la tradición de su propia escuela. Hay en la obra ciertos rasgos nuevos que han sido hábilmente analizados por Richard Walzer en su libro *Magna Moralia und Aristotelisch Ethik* (Neue Philologische Untersuchungen herausgegeben von Werner Jaeger, tomo VII, Berlín, 1929). Estos rasgos los esbocé yo mismo en mi *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals* (S. Ber. Berl. Akad., 1928). Por tal razón he reimpreso este ensayo como apéndice a la presente edición. Toda la literatura sobre el problema está citada en el libro de Walzer.

período en que nació su propia filosofía a la ética de Platón, por medio de su moralidad teonómica, que es lo que significaba para Platón el concepto de *phrónesis*.

Por *phrónesis* entiende la *Etica Eudemia*, como Platón y el *Protréptico*, la facultad filosófica que se adueña del sumo valor real, Dios, en la contemplación trascendental, y hace de esta contemplación el ideal de la voluntad y de la acción; la *phrónesis* es todavía a la vez conocimiento teorético del ser suprasensible y prudencia moral práctica.[23] Anaxágoras sigue siendo el modelo de esta contemplación de la verdad, como lo era en el *Protréptico*. La *phrónesis* no ha dejado de ser la esencia de la vida filosófica y contemplativa. De aquí que todavía se la considere como reinando sobre todas las ciencias (κυρία πασῶν ἐπιστημῶν) y como el más valioso de los conocimientos (τιμιωτάτη ἐπιστήμη).[24] Todo esto se halla en franca oposición a la *Etica Nicomaquea*.

La *phrónesis* es el transformador que convierte el conocimiento del Dios eterno en el movimiento ético de la voluntad y lo aplica a los detalles de la práctica.[25] En la *Etica Nicomaquea* es el "estado de capacidad de obrar", y ningún hombre actúa jamás sin ella. El conocimiento filosófico de Dios ya no es su condición esencial. Tal conocimiento es una fuente de altas visiones reveladas a pocos mortales, pero esto no quiere decir que

23 La diferencia entre esta contemplación (θεωρία) y el pensamiento científico discursivo la discute Aristóteles en la *Metaf.*, Θ 10. No es asunto de verdad en el sentido de los juicios empíricos, sino de una visión inmediata que realmente toca (θιγγάνει) su objeto (que es un νοητόν); compárese el *Protréptico* (Jámbl., p. 58, l. 14), donde se define el hombre que posee la *phrónesis* como aquel "que contempla las partes más cognoscibles de la realidad". La diferencia también resalta en el hecho de que según la *Et. Eud.*, VIII, 1, 1246b 35, la *phrónesis* no es una ciencia (ἐπιστήμη) de la que puede hacerse un buen o mal uso, sino una virtud del *Nus*, que hace cambiar el carácter entero de la persona y consiste en "otro género de conocimiento" (γένος ἄλλο γνώσεως). Virtud del *Nus* es también en el *Protréptico* (Jámbl., p. 41, ll. 22 *ss.*). Con esto no está en contradicción el hecho de que allí (p. 43, ll 5 *ss.*) se la llame ciencia (ἐπιστήμη). Esto significa aquí aquel "otro género de conocimiento".

24 Sobre la "contemplación de la verdad" ver *Et. Eud.*, I, 4, 1215b 2 y Jámbl., *Protr.*, p. 42, ll. 15—25. Sobre "reina sobre todas las ciencias" ver *Et. Eud.*, VIII, 1, 1246b 9, y Jámbl., p. 43, ll. 2—7.

25 *Et. Eud.*, VIII, 2, 1248a 29: "la virtud es el instrumento del *Nus*".

la sabiduría práctica esté limitada al estrecho círculo de los filósofos. Así, Aristóteles trata de comprender el hecho de que exista la moralidad no filosófica apelando a la conciencia autónoma y a su norma íntima. Tan sólo al final añade a este cuadro la vida contemplativa, pero ni siquiera entonces hace completamente dependiente de ella la virtud moral.[26] En la versión *Eudemia* está aún lejos de toda concesión semejante a lo que llama Platón la moralidad vulgar (δημοσία ἀρετή). Allí está la *phrónesis* rigurosamente limitada aún a la contemplación del principio divino, sin la que es imposible la acción ética; la única innovación es la de que los objetos de la contemplación ya no son las Ideas de Platón, sino el Dios trascendental de la *Metafísica* original, que es una metamorfosis de la Idea del Bien. En la *Etica Eudemia* es la idea central todavía la de Dios, exactamente como lo es la del motor inmóvil en la *Metafísica;* la acción ética es pugna por llegar a Dios. También el *Protréptico* se limita a reconocer una finalidad de la vida –huir del mundo sensible y terreno a Dios. "Hay un principio más allá del cual no hay otro", dice la *Etica* original en relación con los procesos que tienen lugar en el interior del alma. "Como en el universo lo mueve Dios todo, así es en el alma. En cierto sentido es lo divino en nosotros [a saber, el *Nus*] lo que lo mueve todo. Pues el principio de la razón no es la razón, sino algo más alto. Y ¿qué puede haber más alto que el conocimiento, sino Dios?"[27] Es la misma idea que había expresado Aristóteles al final de su obra *De la Oración* (ver p. 186 *supra*). Su verdadero interés por el "entusiasmo" en la *Etica Eudemia,* el gran valor que concede a la profecía, la fortuna y lo instintivo, en la medida que procede, no de la na-

[26] En *Et. Nic.*, X, 7 se llama a la vida de la sabiduría y razón divina y sobrehumana. En X, 8 "la vida en concordancia con el otro género de virtud" se opone a este sumo ideal como ocupando el segundo lugar y siendo la verdadera vida humana. Sobre esta virtud no filosófica leemos lo que sigue (1178ª 16): "También la sabiduría práctica está ligada a la virtud del carácter y ésta a la sabiduría práctica, pues los principios de la sabiduría práctica están en armonía con las virtudes morales y la rectitud en moral está en armonía con la sabiduría práctica." Así, la virtud ética pisa sobre sus propios pies y tiene su felicidad en sí misma. Tiene también su propia razón.

[27] *Et. Eud.*, VIII, 2, 1248ª 23.

turaleza, sino de la inspiración divina, en suma, la importancia dada a lo irracional, pertenecen al mismo estadio que la manera de ver del diálogo *De la Filosofía*, donde se describen los poderes irracionales, pero clarividentes del alma como una de las dos fuentes de la fe en Dios. Aquí coloca Aristóteles la inspiración por encima de la razón y de la prudencia moral, no por ser irracional —el fundamento de que Platón hubiera puesto, en forma auténticamente socrática, la razón por encima del "entusiasmo"—, sino por proceder de Dios. La moralidad racional echa de menos la infalibilidad. Es el producto de una lisa y llana reflexión. La seguridad de la inspiración es, en cambio, comparable a una iluminación; como un hombre ciego, que ya no ve lo que tiene delante de los ojos, tiene una memoria mucho mejor y lo ve claramente todo delante de él en su interior, así el hombre inspirado por Dios está, aunque ciego, más seguro que los que ven. Esta descripción de la persona melancólica e inspirada, pletórica de experiencia personal, es de inestimable valor para comprender el Aristóteles de los años medios.[28]

En la *Etica Eudemia* sigue Aristóteles poniendo de relieve la significación directa del conocimiento de Dios para la acción moral, como había hecho anteriormente, por medio del concepto platónico de la norma absoluta.[29] En la *Etica* posterior pasa esto muy a segundo término, pues la rectitud instintiva (εὐστοχία) de las personas moralmente educadas, que es una ley para

[28] Sobre el "entusiasmo" ver *Et. Eud.*, VIII, 2, 1248ª 30 *ss.;* sobre la profecía, ª 35 y 38. La totalidad de VIII, 2 está dedicada a la fortuna. Aristóteles distingue buena fortuna física y metafísica. La línea 1248ª 39 está en relación con *De la Filosofía*, frg. 10.

[29] El concepto platónico del ὅρος, comparado o identificado a veces con κανών, se desarrolla en el *Protréptico* (Jámbl., p. 54, l. 22–p. 56, l. 2). Es fundamental para el método y la metafísica del último período de Platón y la primera ética de Aristóteles. Este concepto de una norma absoluta se encuentra también en *Et. Eud.*, II, 5, 1222ᵇ 7; VII, 9, 1241ᵇ 36 y 1243ᵇ 29; y VIII, 3, 1249ª 21, ᵇ 1, 19, 22 y 24. Tras la desaparición de las Ideas, que habían sido el blanco de todo juicio y esfuerzo normativo, tomó este papel el concepto de Dios. A él se refieren la mayoría de los pasajes antes mencionados. En toda la *Etica Nicomaquea* tiene la palabra ὅρος un sentido diferente, y en ella no se introduce el concepto de Dios en el problema de la norma.

sí, no es un objetivo que pueda enfocarse claramente en un solo punto, a diferencia del Sumo Bien conforme al cual nos dirige en la vida la *Etica Eudemia*. La caracterización de la vida moralmente buena como una imitación de normas absolutas se encuentra en el *Protréptico*. En la *Etica Nicomaquea* tenemos, en cambio, la famosa definición de la conducta moral como un término medio determinado por la prudencia en la forma en que lo determinaría el hombre que posee la *phrónesis*. Esta definición ha dado origen a muchas controversias, por ser un tanto abstracta y por no ser clara a primera vista su intención.[30] Ahora bien, al final de la *Etica Eudemia* hay una larga discusión de la norma de acuerdo con la cual reconoce y persigue el hombre bueno el bien moral. Este pasaje nos permite ver cómo concebía originalmente Aristóteles la relación entre la razón teórica y la práctica y lo que entendía por "recta razón". También el médico hace uso de una norma, leemos, a fin de determinar lo que es y lo que no es saludable para el cuerpo. Es posible decir, pues, que la salud es lo que prescriben la medicina y la razón empleada en la medicina; pero esto es tan impreciso como verdadero. El concepto de la razón empleada en medicina debe sacar su contenido del principio objetivo al cual es relativo, a saber, la salud y sus inmutables leyes. Así, la medicina es por un lado el conocimiento de la salud y por otro la aplicación de este conocimiento al caso particular. Del mismo modo es la razón moral en parte el

[30] *Et. Nic.*, II, 4, 1107ª 1: "La virtud es, pues, un estado de carácter que tiene que ver con la elección y que reside en un término medio —el término medio por respecto a nosotros— determinado por un principio racional y por aquel principio por el que lo determinaría el hombre de sabiduría práctica." Aquí reaparece por una vez la idea de norma. Es la expresión más plena que sería posible encontrar del cambio de actitud de Aristóteles frente a este problema. El hecho es que para él ya no hay norma universal alguna. "Estado de carácter en concordancia con la recta razón" era algo incluído en la definición de la virtud por todos los platónicos (ver VI, 13, 1144ᵇ 21). En VI, 1, 1138ᵇ 25 declara Aristóteles que esto, aunque verdad, es todo menos claro; en este libro da, por consiguiente, una explicación más precisa de la parte que tiene en la elección la *phrónesis*. La función de esta ya no es aprehender la norma universal, como lo era en el *Protréptico*, sino descubrir los justos medios y alcanzar el fin (τέλος, σκοπός) determinado por la voluntad moral (VI, 13, 1144ª 8 y 20, 1145ª 5).

conocimiento de un valor objetivo (θεωρητικόν) y en parte la aplicación de este conocimiento a la conducta humana, el imperativo moral (ἐπιτακτικόν). Ahora bien, el valor absoluto o el sumo bien de que la razón se apodera así, es Dios.[31] Dios no debe concebirse como emitiendo leyes y mandatos, ni como deber o voluntad, sino como el Ser supremo, que se basta a sí mismo. La voluntad y el mandato sólo brotan en el momento en que la razón o la *phrónesis* se consagra a la contemplación de este Ser. De aquí que nuestro deber más urgente sea escoger todas las ocupaciones, actividades y bienes que promuevan el conocimiento de Dios. La filosofía teorética es el medio para la educación moral del hombre. Todo, sea propiedad o acción, es moralmente malo y reprehensible si impide al hombre servir y conocer a Dios (τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν).[32] Sabemos que *deum colere et cognoscere* es todavía una definición común de la religión. La conclusión de la *Etica Eudemia* es el *locus classicus* de la ética teonómica según la enseñó Platón en sus últimos días. Dios es la medida de todas las cosas. Salvando esto del naufragio de la teoría de las Ideas, cree Aristóteles conservar la esencia eterna de la moralidad platónica, la idea de la norma absoluta y de la trascendencia metafísica del Bien, que había dado al platónico una nueva experiencia de Dios. No es de admirar que se haya considerado siempre a Eudemo, el presunto autor de esta *Etica*, como un hombre piadoso. Todo ello era incompatible con la idea que se tenía de Aristóteles. Este primer curso de ética respira el

31 *Et. Eud.*, VIII, 3, 1249a 21 hasta el fin. Aquí también objeta Aristóteles la oscuridad de la definición académica de la norma, "determinada por un principio racional" (1243b 3), lo mismo que en *Et. Nic.*, VI, 1, 1138b 25. El problema le acompañó toda su vida, pero la solución aquí es diferente de la dada en la *Etica* posterior. La comparación entre la *phrónesis* y la medicina se había usado en la Academia. Aristóteles la modifica en su *Etica* más antigua distinguiendo entre medicina teorética y práctica. La *phrónesis* aprehende la norma (salud o Dios) y luego la aplica. En *Et. Nic.*, VI, 13, 1144a 4 llama al primer proceso sabiduría y sólo al segundo *phrónesis*. Ya en el *Protréptico* encontramos: "Y además, ¿qué canon de los bienes tenemos, o qué norma más precisa, que el hombre que tiene la *phrónesis*?" (frg. 52, p. 61, l. 25, en Rose). Pero aquí es todavía la *phrónesis* una forma general de conocimiento, sin ninguna diferenciación en absoluto.

32 *Et. Eud.*, VIII, 3, 1249b 20.

fervor religioso de su juvenil fe platónica. Comparada con semejante ética de una pura adoración de Dios, la famosa descripción de la vida contemplativa en el libro X de la *Etica Nicomaquea* se desvanece y reduce a poco más que una descripción objetiva, si bien idealizada, de la vida del sabio dedicado a la investigación, que se eleva por fin a la intuición de la fuerza última que dirige las esferas. Algunas de las antiguas notas resuenan en este cuadro, pero no del todo con su antiguo poder. La fuerza de la *Etica* posterior reside más bien en sus análisis de tipos morales concretos y en su rica y humana civilidad.

La contemplación de Dios estaba originalmente en estrecha relación con la teoría de la amistad, que en la *Etica Nicomaquea* se ensancha en una sociología general de las múltiples formas de las relaciones humanas. En esta compleja fenomenología de la sociedad difícilmente descubriríamos la estrecha relación entre la filosofía de la amistad de Aristóteles y la teoría de las Ideas de Platón, si no dispusiéramos de la *Etica* más antigua para darnos una clara idea del método que tenía originalmente en la cabeza Aristóteles. Este reemplaza aquí la Idea trascendental y universal del Bien por tipos ideales, como hace a lo largo de su primera ética y política. Estos tipos ideales son inmanentes a la experiencia, y sin embargo son normativos y no simples términos medios descriptivos, sacados exclusivamente de la experiencia. El más importante de ellos es la "amistad primera" (πρώτη φιλία), de la cual se "derivan" todas las formas de la amistad en la *Etica Eudemia.* Esto mana directamente del concepto del "primer principio de la amistad" (πρῶτον φίλον) desarrollado en el *Lisis* de Platón.[33] Pero mientras que este último era el más alto valor metafísico (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν), en comparación con el cual todo cuanto parece caro sobre la tierra no es nada más que una sombra, en la "amistad primera" pinta Aristóteles el cuadro de la amistad ideal. Aristóteles conserva el núcleo del concepto de Platón —el basar la amistad en el principio ético del Bien—, pero hace del Bien un valor moral concreto que se desarrolla dentro del carácter del hombre mismo. El fundamento suprapersonal del valor de las relaciones humanas ya no distrae

[33] Platón, *Lisis,* 219 c. Sobre el desarrollo del ideal de la "amistad primera" ver *Et. Eud.,* VII, 2, y sobre "el amigo primero", VII, 2, 1236b 28.

la atención de la personalidad del amigo; al contrario, está concretado y encarnado en ella. La idea de Aristóteles no es precisamente, por tanto, otro procedimiento de reducir todos los valores sociales al problema general del valor; su intención es más bien la de cimentar el valor independiente de la personalidad moral, y en último término de la moralidad humana en general, como opuesta al Bien cósmico fundado en la idea de Dios.

La derivación de las varias formas de la amistad de la "amistad primera" se lleva a cabo en la *Etica* más antigua por medio de conceptos puramente platónicos. La distinción entre voluntad (βούλεσθαι) y deseo (ἐπιθυμεῖν) corresponde a la distinción de Platón entre el Bien absoluto, que es la meta natural de la voluntad, y el bien aparente, que es la meta del deseo. Platón es también el origen de la separación de lo bueno respecto de lo placentero, y de la doctrina de que lo bueno sin especificación es idéntico a lo placentero sin especificación, de suerte que la amistad del hombre realmente bueno es al mismo tiempo placentera. La parte principal de la discusión de la *Etica Eudemia* está consagrada a mostrar que la "amistad primera" reúne en sí todas las notas declaradas alguna vez características de la esencia de la amistad, incluso aquellas que parecen excluirse mutuamente —ejemplo clásico de la temprana dialéctica aristotélica. La *Etica Nicomaquea,* en cambio, escribe "amistad perfecta" en lugar de "amistad primera", porque esta última expresión recuerda claramente la teoría de las Ideas, y conduce a esperar un método puramente deductivo.[34] Conserva, en verdad, la doctrina platónica de que los otros géneros de la amistad no están coordinados con el anterior y sólo pueden llamarse "amistad" *per accidens,* y conserva el derivarlos del concepto ideal de la amistad perfecta; pero lo importante para Aristóteles es ahora el análisis psicológico y sociológico, que supera con mucho a lo demás incluso en volumen. Veremos más adelante cómo se encuentra un desarrollo semejante también en la *Política.* Una masa de hechos sacados de la experiencia, gobernados esencialmente por sus propias leyes y que se tornan cada vez más un objeto de interés

[34] *Et. Nic.,* VIII, 4.

independiente, es lo encajado en la armazón de lo que era anteriormente una construcción platónica ideal.

Si la base de la verdadera amistad es la bondad personal, la relación ética del yo con el no-yo debe determinarse por la del yo consigo mismo. Distinguiendo la parte racional del alma de las partes inferiores, que no obstante puede mover la razón, está Aristóteles en actitud de representar la relación ética del yo consigo mismo por medio del concepto de amor propio (φιλαυτία), por el cual no entiende el egoísmo, justamente condenado por la moralidad popular, sino el familiar afecto de la parte inferior, de la que se habla como si fuera realmente un segundo yo, por el yo superior del hombre (αὐτό).[35] Por el yo entiende el *Protréptico* el *Nus*, lo "divino en nosotros", de acuerdo con la doctrina del último período de Platón; y la idea de éste acerca de la recta relación del alma gobernada por el *Nus* consigo misma puede verse en el *Timeo* (34 B), donde se dice que el más alto Dios visible es "capaz de conversar consigo, sin necesidad de ninguna otra amistad o conocimiento". Así se cancela el egoísmo del hombre natural y se le pone al servicio de su voluntad para que llegue a ser su verdadero yo. Los problemas psicológicos relacionados con esta doctrina no están formulados con bastante rigor para nuestras exigencias, pero esta objeción se aplica a la totalidad de la teoría del *Nus* de Aristóteles, que es en realidad un legado de las especulaciones del último período de Platón. En la atmósfera religiosa de la *Etica Eudemia* es directamente inteligible el misticismo de la doctrina del amor propio, de que deriva Aristóteles las características de la verdadera amistad.[36] Su mandamiento de "servir y conocer a Dios" descansa también en la teoría del *Nus* de Platón.

Nuestros resultados requieren, naturalmente, que se los apoye en detalle en una interpretación comparada de las dos *Eticas*. Mas

[35] *Et. Eud.*, VII, 6 y *Et. Nic.*, IX, 4 y 8. Tenemos aquí a la especulación desarrollando un tema de la sabiduría griega popular que encontró frecuentemente expresión, como en Sóf., *E. C.*, 309: "¿Qué hombre bueno no es un amigo para sí mismo?"; Eur., *Med.*, 86, frg. 460 y Men., *Monost.*, 407. Sobre el *Nus* como el yo del hombre ver Jámbl., *Protr.*, p. 42, ll. 3 y 14, y *Et. Nic.*, IX, 8, 1168b 35 y X, 7, 1178a 2.

[36] *Et. Eud.*, VII, 6, 1240a 23.

ésta no es empresa para aquí. La filología tiene que compensar primero la negligencia de que ha hecho objeto a la *Etica Eudemia,* dándonos un comentario utilizable, y sobre todo un verdadero texto, que hasta ahora falta completamente. A nuestros fines será bastante que hayamos logrado mostrar cómo podemos descubrir claramente en el desarrollo del pensamiento ético de Aristóteles el mismo estadio, caracterizado por la teología, que en su metafísica, y cómo la *Etica* original está en estrechas relaciones con la *Metafísica* original.[37]

2. *La* Etica Eudemia *y el problema de las discusiones exotéricas*

Las anteriores conclusiones sobre el desarrollo de las ideas de Aristóteles se confirman y extienden cuando descubrimos que la *Etica Eudemia* manifiesta una estrecha dependencia verbal respecto de las primeras obras del filósofo. Las más importantes de todas son sus relaciones con el *Protréptico,* que también aquí arroja una luz completamente nueva sobre nuestros problemas. El hecho es que entre la *Etica Eudemia* y las partes del *Protréptico* que hemos recobrado sacándolas de Jámblico hay notables correspondencias que se extienden a través de largos pasajes. Notoriamente, nunca se las había advertido antes, y sin embargo bastan, prescindiendo incluso de la cuestión del lugar de la *Etica Eudemia* en la historia de las ideas, para refutar la opinión imperante de que la obra la escribió Eudemo y es de fecha tardía. La importancia de estas correspondencias como prueba de la forma de trabajar de Aristóteles, y de la relación entre su enseñanza y su producción literaria, es tan grande, que debemos discutirlas aquí en detalle. Un grato subproducto de nuestro estudio será la solución decisiva de un problema que notoriamente se había desesperado resolver, y que sin embargo se está abriendo de nuevo constantemente, por ser fundamental para la inteligencia

[37] La afirmación de Bernays de que la teología de Aristóteles penetra su filosofía tan escasamente como su Dios penetra el mundo (*Die Dialoge des Aristoteles,* p. 82) debe abandonarse en la actualidad por lo que respecta a los períodos primero y medio. Pero sigue siendo un hecho digno de nota el de que los escritos de su último período puedan sugerir tal opinión.

de Aristóteles: el problema de las llamadas discusiones exotéricas.

Podemos partir del comienzo del libro segundo de la *Etica Eudemia,* donde el autor echa las bases de su teoría de la virtud y deduce el concepto de ella. No necesitamos examinar en detalle el contenido de este pasaje, que es el corazón de la obra; una breve revista del curso del pensamiento será suficiente. Habiendo acabado la introducción, que está contenida en el libro primero, el autor nos dice que vamos a emprender por una nueva vía nuestro estudio. La nueva vía empieza dividiendo todos los bienes en varias clases. Para ello apela el autor expresamente a las "discusiones exotéricas", con el fin de evitar el tener que hacer aquí la división en detalle. Las clases de valores enumeradas en el libro primero *(phrónesis,* virtud y placer) están todas "en el alma", sean formas de carácter permanentes (ἕξεις), facultades (δυνάμεις) o actividades (ἐνέργειαι) y movimientos (κινήσεις). Mas, continúa, la misma suposición —a saber, la de que tenemos que habérnolas con una forma de carácter, un estado o una facultad del alma— se aplica también a la virtud, y por tanto debe servir de base al subsiguiente desarrollo del concepto.

El texto nos ha llegado en malas condiciones, pues los manuscritos tienen una laguna en la división de los bienes: πάντα δὴ τὰ ἀγαθὰ ἢ ἐκτὸς ἢ † ψυχῇ. El pasaje correspondiente de la *Etica Nicomaquea* hace una *triple* división de los bienes: "Los bienes se han dividido en tres clases, calificándose unos de externos y otros de referentes al alma o al cuerpo; nosotros llamaremos los que se refieren al alma propia y verdaderamente bienes, y clasificamos como referentes al alma las acciones y las actividades psíquicas." [38] A esto precede inmediatamente la afirmación de que debemos llegar a ver claro en la naturaleza de la felicidad no sólo por medio de principios generales, sino también sirviéndonos de "lo que se dice comúnmente sobre ella". Finalmente, la misma división vuelve a aparecer en la *Política:* "Dando por supuesto que ya se dijo bastante en las discusiones exotéricas concernientes a la vida mejor, nos limitaremos ahora a repetir lo contenido en ellas. Ciertamente que nadie discutirá la exactitud de aquella división

[38] *Et. Nic.,* I, 8, 1098b 12.

de los bienes que los reparte en tres clases, a saber, bienes externos, bienes del cuerpo y bienes del alma, ni la negará", etc.[39] Volvemos a tener aquí la misma división tomada de las discusiones exotéricas, y no simplemente la división en cuanto tal, sino también su aplicación a la indagación de la vida mejor, pues el pasaje se refiere expresamente a "discusiones exotéricas concernientes a la vida mejor", cuyas ideas fundamentales deben adoptarse en la presente discusión.

Zeller, que creía a Eudemo el autor de la *Etica Eudemia,* trataba de explicar esta referencia a las discusiones exotéricas diciendo que Eudemo se limita en realidad a reproducir el pasaje de la *Etica Nicomaquea* en que se dice que debemos considerar la felicidad a la luz de "lo que se dice comúnmente sobre ella", y que al cambiar esta vaga frase por "distinción que hacemos incluso en nuestras discusiones exotéricas", copió el pasaje de la *Política.*[40] Esta interpretación deja en la oscuridad cómo pudo Eudemo llegar a hablar de uno de los escritos de Aristóteles en primera persona ("hacemos").

Podemos ver ahora, como no podían los investigadores de otros tiempos, que mientras supusieran que había sido Eudemo el autor de la *Etica Eudemia,* era sencillamente imposible resolver el problema de las discusiones exotéricas. Pues, o bien se fiaban a un sano instinto filológico para el estilo, y entendían por estas discusiones verdaderas obras de Aristóteles, como hacía Bernays (y entonces entraban en un conflicto insoluble con la referencia de la *Etica Eudemia* a las discusiones exotéricas),[41] o bien partían de este pasaje y construían con mala lógica un sentido lo más vacío posible para el término "exotérico", que no era tanto una explicación, cuanto una manera de escapar al dilema, y que violaba todas las leyes de la interpretación filológica.[42] Ahora, que hemos

[39] *Pol.,* VII, 1, 1323ª 21. [40] *Hermes,* vol. XV, p. 554.

[41] Por extraño que parezca, no se fijó Bernays en este pasaje *(Et. Eud.,* II, 1), hasta donde puedo ver, aunque examinó sistemáticamente todos los lugares donde menciona Aristóteles las discusiones exotéricas. Sobre los supuestos de aquellos días se habría venido abajo todo su edificio.

[42] Diels, "Über die exoterischen Reden des Aristoteles", *Ber. Berl. Akad.,* 1883, pp. 477 *ss.* (El pasaje de la *Etica Eudemia* se discute en la p. 481). Sus argumentos parecen haber encontrado general aprobación, lo que es com-

devuelto la *Etica Eudemia* a Aristóteles, ya no hay nada en contra de la conjetura de Bernays de que las discusiones exotéricas eran escritos muy determinados, de hecho las obras literarias de Aristóteles. Esta conjetura resulta confirmada por el nuevo material, sin el cual no hubiera pasado de una simple hipótesis. La única alteración necesaria es la de que en el presente caso no nos las habemos con un diálogo, como suponía Bernays, sino con el *Protréptico*.

Protr., p. 52, l. 12.	*Et. Eud.*, II, 1, 1218b 32.
Así, deben hacerse otras cosas [esto es, cosas externas] en razón de los bienes que tienen su sede en el hombre mismo; y entre estos últimos, aquellos que están en el cuerpo deben hacerse en razón de aquellos que están en el alma, y la virtud en razón de la *phrónesis*. La *phrónesis* es el bien supremo. [Sigue una definición de los bienes.]	Todos los bienes son o externos, o [en el cuerpo, o] en el alma, y entre éstos los en el alma son más deseables; *distinción que hacemos incluso en nuestras discusiones populares*.
Protr., p. 59, l. 26.	
Damos por supuesto que la felicidad es, o la *phrónesis* y un género de sabiduría, o la virtud, o la mayor cantidad posible de placer, o las tres cosas. [Sigue una explanación.]	Pues la *phrónesis*, la virtud y el placer están en el alma, y algunas de estas cosas o todas les parecen a todos ser el fin.
Protr., p. 41, l. 20.	*Et. Eud.*, 1219b 28.
Una parte del alma es la razón. Esta es el gobernante y juez natural de las cosas concernientes a nosotros. La naturaleza de la otra parte es seguir a ésta, sometiéndose a su gobierno.	Dése por supuesto que las partes del alma que participan de la razón son dos, pero que no participan de la misma manera, sino la una por su tendencia natural a mandar, la otra por su tendencia natural a obedecer y escuchar.

prensible en vista de la situación. Hoy no cabe sino admitir que Diels siguió una pista errónea. Pero la sinceridad de su trabajo lo libró de resultar inútil.

Los elementos que se tomaron ya elaborados en la *Etica Eudemia,* ensamblándolos de modo un tanto precipitado, se encuentran en el *Protréptico,* no sólo en una forma que representa por la mayor parte un eco literal, sino también, lo que es más importante, en el contexto al que pertenecían a la vez original y orgánicamente.

Protr., p. 41, l. 22.

El estado perfecto de toda cosa es el que se halla de acuerdo con la *virtud* propia de la misma. Llegar algo a la virtud propia de ello es bueno. Una cosa se encuentra en un estado perfecto cuando posee su virtud lo más plena, absoluta y admirablemente posible. De esto se sigue que la virtud natural de una cosa *es tanto mejor cuanto mejor es la cosa misma* por naturaleza. Lo mejor por naturaleza es lo que tiene más del elemento que manda y dirige en sí, como lo tiene el hombre comparado con los demás animales. *Ahora bien, el alma* es mejor que el cuerpo (porque le corresponde más el mandar), y en el alma misma es la parte racional e intelectual mejor que el resto... *Se sigue necesariamente, por tanto, que la virtud de esta parte, cualquiera que sea, es la más deseable de todas las cosas,* no sólo para nosotros, sino también en absoluto o para quienquiera; y quienquiera admitirá, me figuro, que estamos constituídos, o entera o principalmente, por esta parte. Además de esto, cuando una cosa lleva a cabo *su obra* todo

Et. Eud., II, 1, 1218^b 37.

Dése, pues, así por supuesto, y también que *la virtud es el más perfecto estado,* o condición, o facultad de todas las cosas que tienen un uso y una obra propia.|| Así es claro por inducción, pues así lo admitimos en todos los casos; por ejemplo, un vestido tiene su excelencia, pues tiene una obra y un uso propio, y el estado más perfecto del vestido es su excelencia. Análogamente, un vaso, casa o cualquier otra cosa tiene su excelencia.|| *Por eso la tiene también el alma, pues ésta tiene una obra propia. Y demos por supuesto que al mejor estado corresponda la obra mejor;* y puesto que son los estados el uno relativamente al otro, demos por supuesto que sean las obras respectivas la una relativamente a la otra. Y la obra de algo es su fin; claro es, pues, por esto, que la *obra* es mejor que el estado; pues el fin es lo mejor, por ser el fin; pues damos por supuesto que *el estadio más perfecto, el final, es el fin por el cual existe todo lo demás.* Que, por ende, la obra es mejor que el estado o la condición, es patente.

lo bien posible, entonces, con tal de que se trate de su obra por esencia y no tan sólo por accidente, debemos declarar *que semejante estado de cosas es también bueno, y que tal llevar a cabo es la virtud más perfecta, de acuerdo con lo cual es la naturaleza de cada cosa ejecutar su obra.*

Una cosa compleja y divisible tiene varias *actividades diferentes;* pero si una cosa es naturalmente *simple* y no es relativa por su esencia, no puede tener más que una virtud propia y verdadera. Si, por consiguiente, *el hombre* es un simple animal, y *si la esencia de su sustancia es la razón y el intelecto, su obra no puede ser en absoluto nada* sino la verdad perfecta, el descubrimiento de la verdad de las cosas; pero si su naturaleza se compone de varias facultades, es claro que cuando una cosa llena naturalmente más de una función, es su obra siempre la mejor de estas funciones, por ejemplo, la salud es la obra del médico y la salvación la del nauta. *Ahora bien, es imposible nombrar obra mejor del intelecto,* o de la parte pensante de nuestra alma, *que la verdad. La verdad* es, por tanto, la esencial *obra de esta parte del alma.*

Et. Eud., II, 1, 1219b 32.

Es indiferente que el alma sea *divisible o indivisible,* mientras tenga *diferentes facultades,* a saber, las antes mencionadas, exactamente como en lo curvo tenemos sin separar lo cóncavo y lo convexo, o, para poner otro ejemplo, lo recto y lo blanco, aunque lo recto no es blanco salvo accidentalmente, ni es la esencia de lo blanco.[43] Tampoco nos ocupamos de cualquier otra parte del alma que pueda haber, por ejemplo la vegetativa, *pues las partes antes mencionadas* [*esto es, las racionales*] *son peculiares del alma humana;* por consiguiente, las virtudes de la parte nutritiva, la relacionada con el crecimiento, no son las del hombre. Pues si hablamos de él *qua* hombre, ha de tener *la razón y la acción moral* por principios de gobierno... Y exactamente como la buena condición general del cuerpo está compuesta de las excelencias parciales, así también la excelencia del alma, *qua* fin. Pero de virtud o excelencia hay dos especies, *la moral y la intelectual.*

43 Omitiendo τοῦ.

La *Etica* altera considerablemente el orden de las ideas. La estructura lógica es más luminosa y más sistemática en el *Protréptico*. Como buena medida añade la *Etica* ejemplos que explican "por inducción" la relación entre virtud y obra. La aplicación de todo esto al alma se hace en el *Protréptico* con ejemplar lucidez, desde las palabras "ahora bien, el alma"; mientras que la *Etica* se limita a apuntarlo con "por eso la tiene también el alma", dejando todos los detalles para la exposición oral. Es posible, en rigor, que Jámblico encontrara los ejemplos en su fuente, pero no los recogiera; sin embargo, dado que son extremadamente triviales y escolares, es más probable que Aristóteles no los pusiese en absoluto en su obra literaria, sino que echara mano de ellos tan sólo en el momento de escribir la lección. Lo mismo debemos decir de los ejemplos de lo cóncavo y lo convexo con que se explica en el segundo parágrafo la inseparabilidad de las partes del alma. Dicho sea de paso, resalta aquí claramente la diferencia entre la manera de concebir el fin del hobre en ambas obras. En el *Protréptico* era el único fin de la vida humana el conocimiento teorético de la razón *(phrónesis)*. La vida teorética se cernía muy por encima de todos los demás fines y estaba rigurosamente separada de ellos. El alma, calificada de esencia del hombre, estaba concebida como la unidad indivisible de la pura alma racional (a la manera de la teoría del *Nus* del último período de Platón), que se ha desembarazado de la existencia animal y vegetal lo mismo que de la voluntad y del deseo. En las lecciones leemos, en cambio, que es indiferente que el alma sea una unidad o tenga partes, y la práctica (πρᾶξις) ocupa su lugar al lado del pensamiento (λογισμός) como igualmente valiosa. Aristóteles sostiene ahora que la felicidad depende de la interacción y del equilibrio de las potencias racionales e irracionales del alma. Al decir esto, no se limita a prestar atención a las exigencias de la vida corriente; sienta un nuevo ideal y trata de superar lo que había de rudo en su anterior actitud puramente intelectual (ver especialmente 1219^b 39—1220^a 5). Se vió obligado, por tanto, a suprimir el pasaje en que el *Protréptico* presentaba la pura contemplación como la única ocupación valiosa y esencial del alma humana (p. 42, l. 22—p. 43, l. 25). Todas las alteraciones

que introduce en la *Etica* son consecuencias lógicas de este cambio fundamental en sus ideas.

El *Protréptico* es también la raíz de lo que leemos en el libro primero de la *Etica Eudemia*. Lo mostramos ya así de los cuatro primeros capítulos, analizando el curso del pensamiento en ellos. El sexto discute el nuevo método de la *Etica*, y hemos visto cómo la discusión entera se dirige contra el *Protréptico* (*supra*, p. 268). Que la mayor parte del quinto procede también directamente de esta obra, es lo que pone en claro la siguiente yuxtaposición. Aristóteles da aquí la prueba de que la vida no es por sí el mayor de los bienes, sino que recibe su valor de la *phrónesis.*

Protr., p. 45, l. 6	*Et. Eud.* I, 5, 1215^{b} 15.
Es patente para todos que *nadie elegiría vivir,* ni siquiera teniendo las mayores riquezas y poder que haya tenido jamás un hombre, *si hubiera de verse privado de su razón y loco,* ni aun en el caso de andar gozando constantemente los más vehementes placeres, como *hacen algunas personas dementes.* Parece, por tanto, que todos evitan la locura en la medida de lo posible. Ahora bien, lo contrario de la locura es la *phrónesis,* y de los contrarios se debe evitar uno y desear el otro. Como debe evitarse la enfermedad, debe desearse la salud. De acuerdo también con este argumento, parece, pues, que la *phrónesis* es *la más deseable de todas las cosas...* Pues si un hombre lo tuviese todo, pero la parte pensante de él estuviese *corrompida y enferma,* no sería la vida deseable para él. Los demás bienes no serían beneficio alguno para	Es difícil juzgar bien de muchas cosas, pero más difícil de aquello de que a todos les parece el juzgar la cosa más fácil y el conocimiento de ello en poder de cualquiera, a saber, *qué es lo que de todo lo que se encuentra en la vida es deseable... Pues hay muchas consecuencias de la vida que hacen a los hombres privarse de ella, como la enfermedad,* el dolor excesivo, las tormentas, de suerte que es claro que si nos fuese dado el poder de elegir, el no haber nacido en absoluto habría sido deseable, al menos en la medida del alcance de estas razones. Además, *la vida que llevamos de niños no es deseable, pues nadie que esté en sus cinco sentidos consentiría en volver a ella.* Además, muchos accidentes que no entrañan ni dolor ni placer, o que entrañan *placer, pero no un placer noble,* son tales que por lo que respecta a ellos es preferible

él. Por esto es por lo que todos los hombres menosprecian todos los demás bienes en la medida en que saben lo que es la razón y son capaces de gustarla. Por esto es también por lo que *ninguno de nosotros sufriría el estar ebrio o ser un niño durante toda su vida.* Por esto, en fin, es por lo que el *sueño, aunque extremadamente placentero,* no es deseable, ni siquiera suponiendo que el que duerme experimente todos los placeres.

Cf. *Protr.*, p. 40, l. 6: "Es de todo punto digno de un esclavo el mero afán de vivir en lugar del de vivir bien", tesis favorita de Aristóteles.

la no existencia a la vida. Y en general, si se juntase todo lo que todos los hombres hacen y experimentan no de su grado, por no ser por ello mismo, y se añadiese a ello una existencia de una duración infinita, *no se preferiría en absoluto, en razón de estas experiencias, la existencia a la no existencia.* Pero además, ni por el placer de comer sólo o el sexual, si desapareciesen todos los demás placeres que proporcionan a los hombres el conocer, el ver o cualquier otro sentido, *apreciaría la existencia un solo hombre, a menos que fuese enteramente servil,* pues es claro que para el hombre que hiciera esta elección no habría diferencia entre nacer bestia u hombre. . . Lo mismo podemos decir del *placer de dormir.* Pues ¿cuál es la diferencia entre dormir un sueño ininterrumpido desde el primer día hasta el último de la vida, digamos por mil o cualquier número de años, y vivir la vida de una planta?

No es un azar que estos cursos paralelos de pensamiento sean tan semejantes el uno al otro. Es inconcebible que Aristóteles formulase inconscientemente del mismo modo en dos lugares diferentes una opinión que le era familiar. Todas las dudas desaparecen con la cita del *Protréptico* que sigue pocas líneas más abajo.

Protr., p. 51, l. 11.

Dicen que cuando preguntaron a Anaxágoras por qué se debe elegir el nacer y el vi-

Et. Eud., I, 5, 1216ª 11.

Y así nos cuentan que Anaxágoras respondió a alguien que andaba planteando pro-

vir, respondió la pregunta así: "Por ver los cielos y las cosas que hay en ellos, las estrellas y la luna y el sol", dando por supuesto que todo lo demás carece de valor.

blemas de esta suerte y preguntando por qué se debe preferir el nacer al no nacer: "Por ver los cielos y el orden todo del universo".

Puesto que la *Etica Eudemia* enlaza muy estrechamente a este representante de la vida teorética con los de las otras dos, y que este pasaje depende del *Protréptico* casi hasta en las palabras mismas, estamos justificados al adjudicar también lo que sigue a la misma fuente, hasta 1216ª 27. Encontramos aquí a Sardanápalo opuesto a Anaxágoras como representante de la vida del placer, junto con Esmindírides el Sibarita "y otros que viven la vida del voluptuoso". Todas estas gentes creen que la felicidad y los placeres de los sentidos son una y la misma cosa. Aun cuando no tuviésemos prueba alguna, sería probable que el *Protréptico* mencionase a estos representantes de la vida voluptuosa, que la *Etica Eudemia* se limita a rozar, y también los de la vida política, de que la *Etica* no pone ejemplo alguno. El vigor plástico de la idea se ajusta más al estilo de una obra literaria que al de un curso, y en la *Etica* se limita Aristóteles a reproducirla como una anécdota vulgar, sin la plena viveza y eficacia de que es susceptible. Es un hecho, sin embargo, que Cicerón cita dos veces un pasaje de Aristóteles que prueba concluyentemente que también este pasaje procede del *Protréptico*.[44] Al rechazar la idea de la vida de Sardanápalo, cita Cicerón su epitafio, traduciéndolo en hexámetros latinos.

Haec habeo quae edi quaeque exsaturata libido
hausit, at illa iacent multa et praeclara relicta.[45]

[44] Cic., *Tusc. Disp.*, V, 35, 101; *De Fin.*, II, 32, 106. Rose los imprime como procedentes ambos probablemente del diálogo *De la Justicia* (frg. 90). También Bernays suponía que fuesen fragmentos de un diálogo aristotélico, y sugería el *Nerinto*, del que no sabemos nada *(op. cit.*, p. 84). Bernays no los comparó con *Et. Eud.*, I, 5, 1216ª 16, sino con el pasaje derivado de éste en *Et. Nic.*, I, 3, 1095ᵇ 19. Este último no es más que un débil eco del *Protréptico*, como la mayoría de las huellas de esta obra temprana que quedan en aquella tardía.

[45] Tengo lo que comí y lo que bebió mi apetito ya harto, pero ahí dejo tantas cosas ilustres. (Nota del traductor español.)

Cicerón dice expresamente que saca de Aristóteles así el epitafio como el ingenioso método con que punza la frívola idea de la vida de Sardanápalo. La semejanza de estos pasajes con el de la *Etica Eudemia* no debe conducirnos a suponer erróneamente que Cicerón o su fuente hiciera uso de esta obra. Ninguna de las dos principales características de estos pasajes aparece en ella, ni en ninguno de los tratados de Aristóteles; y puesto que durante aquellos tiempos sólo se leían sus obras literarias, no puede caber duda de que Cicerón cita de una de ellas. Su coincidencia con la *Etica Eudemia* se debe simplemente al hecho de haberse servido ambos del *Protréptico*.

Esto resulta todavía más claro cuando examinamos más de cerca làs demás palabras que cita Cicerón de Aristóteles. "Quid aliud, inquit Aristoteles, in bovis, non in regis sepulcro inscriberes?"[46] Ya no es posible precisar si Aristóteles decía realmente que el epitafio de Sardanápalo podía haber estado inscrito tan justamente sobre la tumba de un buey. Para mí la frase parece delatar sin equívoco el aire ligeramente burlón de Aristóteles, pero haber sido un tanto avulgarada. En el pasaje inmediatamente anterior de la *Etica Eudemia* (1215^b 35), sobre la vida de los puros placeres de los sentidos, leemos: "Nadie apreciaría la existencia por el placer de comer sólo o el sexual, si desapareciesen todos los demás placeres que proporcionan a los hombres el conocer, el ver o cualquier otro sentido, a menos que fuese enteramente servil; pues es claro que para el hombre que hiciera esta elección no habría diferencia entre nacer bestia u hombre; en todo caso, el buey que los egipcios reverencian como Apis tiene en la mayoría de semejantes materias más poder que muchos monarcas". Puesto que las frases anteriores y posteriores (1215^b 15—34, 1216^a 2—10 y 1216^a 11—16) están tomadas más o menos literalmente del *Protréptico*, es probable que también lo esté ésta. La comparación entre el buey Apis y los monarcas parece un tanto extraña aquí en la *Etica*, y es difícil de entender, puesto que anteriormente Aristóteles se había limitado a decir que sólo un esclavo elegiría semejante vida; pero Cicerón muestra que en el original se hacía una

[46] ¿Qué otra cosa, dice Aristóteles, cabría grabar en el sepulcro de un buey, que no de un rey? (Nota del traductor español.)

comparación entre el buey divino de los egipcios y el regio voluptuoso Sardanápalo, y esto explica la agudeza de decir que en materia de goce sensual tiene Apis más libertad que todos los monarcas del mundo (1216ª 2). Aristóteles entresacó sin continuidad sus citas del *Protréptico*. Y ahora hemos seguido la pista de la mayor parte del capítulo quinto hasta el *Protréptico* (hasta 1216ª 27, y sin interrumpir la serie de las ideas hasta ª 36).

La *Etica Eudemia* contiene, pues, muchos más extractos y refundiciones del *Protréptico* de los indicados por referencias explícitas a las obras exotéricas. Y hay aún más pasajes en que se lo utilizó sin duda alguna, especialmente en el llamado libro VIII, cuyo evangelio de la "contemplación y servicio de Dios" está bebido del hondo sentimiento religioso de aquella primera obra. VIII, 3, 1248ᵇ 27—34 también hace acordarse del *Protréptico* (cf. frg. 57 en Rose). Finalmente, quedan por explicar ciertos notables pasajes a los que nunca se prestó hasta ahora suficiente atención. Dos de ellos están en el capítulo octavo del libro primero. Aristóteles muestra allí que la Idea del Bien no puede ser el sumo bien que buscamos; en otras palabras, saca las consecuencias éticas de la refutación de la teoría de las Ideas. En cuanto a la refutación misma, se refiere a una obra publicada. "Es cosa examinada de muchas maneras así en nuestras discusiones exotéricas como en las filosóficas".[47] Por las muchas "maneras" entiende Aristóteles la refutación de la teoría desde los puntos de vista lógico, ontológico y físico, que se distinguen claramente en la *Metafísica*. Por la refutación "exotérica" de las Ideas, no entiende nada "popular" en el sentido de opuesto a filosófico, según se ha supuesto; al contrario, la *Metafísica*, que también supone esta refutación, la califica expresamente de la más detallada y completa discusión de la cuestión de que se disponga. Aristóteles se refiere al libro segundo del diálogo *De la Filosofía*, que acababa de ser publicado en el momento en que daba sus lecciones de ética en Asos.[48] Por las "discusiones filosóficas" entiende sus lecciones

[47] *Et. Eud.*, I, 8, 1217ᵇ 22.

[48] Debemos atribuir la *Etica Eudemia* a este período por las siguientes razones: *1)* Sus muy estrechas relaciones con las primeras obras antes mencionadas. Más tarde, en la *Etica Nicomaquea*, se borraron estas relaciones todo lo posible. *2)* Su paralelismo con la fase más antigua y teológica de la

en forma, especialmente las de metafísica, compuestas también por aquel tiempo. La segunda referencia que hay en este capítulo es al mismo diálogo. "Además hay el argumento escrito en el discurso (λόγος) —que la Idea misma de Bien no es útil a ningún arte o lo es a todas las artes de la misma manera. Además, no es practicable", etc.[49] Los subsiguientes argumentos contra la Idea del Bien, que solamente se mencionan pero no se desarrollan, son también parte del extracto de este diálogo. Lo que está "escrito" está a la disposición de todos y puede encontrarse en "el discurso". Aristóteles tiene que referirse, por tanto, a una obra que hubiera sido objeto de publicación literaria y que fuera suficientemente bien conocida del círculo al que daba las lecciones para tener necesidad de mencionar su nombre. Esto confirma la conclusión que debemos sacar de su frecuente utilización del *Protréptico:* cuando Aristóteles empezó a dar por primera vez lecciones, se refería constantemente a sus diálogos y al *Protréptico,* dando por supuesto que sus oyentes estaban familiarizados con ellos.

Hay una referencia semejante en el libro VII: "como está es-

Metafísica en ideas y problemas. *3)* La forma un tanto inconexa en que están incorporadas a I, 6—8 las partes que critican a Platón. Los pasajes que coinciden con el *Protréptico* son evidentemente restos de una lección escrita mientras Aristóteles estaba aún en la Academia. *4)* El diálogo *De la Filosofía,* mencionado en I, 8, es el *terminus post quem.* Apareció en 348/7. *5)* Corisco de Asos, omitido o borrado de propósito en la *Etica Nicomaquea,* aparece como un ejemplo convencional en II, 1, 1220ª 19 y VII, 6, 1240ᵇ 25, en ambos lugares patentemente con un propósito humorístico. No hay nada en el curso de las ideas que obligue a Aristóteles a llamarle "el hombre más sombrío de la plaza pública". Sólo puede explicarse por la situación en que pronunció Aristóteles estas palabras.

49 *Et. Eud.,* I, 8, 1218ª 36. Esta referencia, juntamente con la del libro VII, que se discute en el párrafo inmediato, la declaró apócrifa Wilson y más tarde Susemihl. La forma parecía insólita. Pero en vista del gran número de referencias a las obras exotéricas en este primer período, y de la sistemática influencia recíproca entre el escribir y el enseñar que denuncian, no hay realmente nada de sorpredente en ella. Aristóteles se refiere también a discusiones orales en la Academia, como en *Et Eud.,* VII, 6, 1240ª 22 ("La actitud de un hombre hacia sí mismo es lo que determina las otras formas de amistad bajo las cuales acostumbramos considerar la amistad en nuestros discursos"); y a una investigación, patentemente de carácter dialéctico, dirigida por las definiciones recibidas: "las varias definiciones de amistad que damos en nuestro discurso" (VII, 11, 1244ª 20).

crito en el discurso" (1244^{b} 30). Y pocas líneas más abajo leemos (^{b} 34): "Debemos juntar dos afirmaciones hechas en el discurso, la primera, que la vida es deseable, y la segunda, que el bien es..." (δεῖ γὰρ ἅμα συνθεῖναι δύο ἐν τῷ λόγῳ, ὅτι τε τὸ ζῆν αἱρετόν καὶ ὅτι τὸ ἀγαθόν...). Las palabras que siguen están corrompidas. Ahora bien, ambas afirmaciones se hacían realmente en el *Protréptico*. Se decía allí que la afirmación de la voluntad de vivir es al mismo tiempo la afirmación del deseo de conocimiento, puesto que la vida humana, en contraste con la de los animales y plantas, es conciencia y conocimiento (αἰσθάνεσθαι, γνωρίζειν).[50] Pero esto es exactamente lo que encontramos pocas líneas más arriba en la *Etica Eudemia* (^{b} 23), que va seguido inmediatamente por la cláusula que contiene la frase "como está escrito en el discurso". Aquí también está corrompido el texto, habiendo desaparecido una palabra, pero el sentido es claro: si cupiera hacer el experimento de quitarle a un ser humano la conciencia y el conocimiento, pero dejándole el poder de observar su estado de espíritu, o lo que quedara de él, este ser humano se encontraría observando a un ser totalmente distinto, como si otro ser estuviera viviendo en su lugar. El pasaje correspondiente del *Protréptico* no se conserva, pero tiene que haber existido con seguridad, pues este mismo método de entresacar, abstraer y aislar, en punto al cual apela Aristóteles a "el discurso", se emplea constantemente en dicha obra,[51] y la idea de que el conocimiento y el intelecto son el verdadero yo del hombre sirve en ella de fundamento al imperativo de que debemos vivir tan sólo para esta parte más alta. Vemos, pues, que durante el tiempo en que se escribieron las más antiguas lecciones de ética, giraba principalmente en torno a estos escritos la discusión filosófica de la escuela de Asos.

El antiguo problema de los discursos exotéricos está ahora resuelto de una vez por todas. No sólo hemos demostrado el hecho de que Aristóteles se servía de sus obras literarias en sus lecciones —lo que apenas necesitaba de prueba, puesto que él mismo dice frecuentemente en una forma inconfundible que lo hace así (χρῆσθαι)—, sino también revelado, por medio de nuestro nuevo

[50] Jámbl., *Protr.*, p. 56, l. 22 y p. 44, l. 11.

[51] *Ibid.*, p. 44, l. 11; p. 45, ll. 8, 18 y 25; p. 53, l. 3. Cf. *Et. Eud.*, I, 5, 1215^{b} 32; VII, 12, 1245^{a} 14; y VII, 14, 1248^{a} 39, 40 y ^{b} 2.

material, qué escritos eran exactamente aquellos de que se servía, y cuál es la explicación filosófica de este notable hecho. Está ligado con su desarrollo intelectual. En el primer período subsiguiente a su ruptura con la teoría de Platón, cuando se hizo completamente necesario escribir de nuevo todas las principales ramas de la filosofía, tomó de sus primeras composiciones cuanto podía utilizar aún, construyendo lo nuevo con ayuda de lo viejo. Así, por ejemplo, al final del libro primero de la *Etica* más antigua estaba la crítica de las Ideas tomada del diálogo *De la Filosofía,* algo aislada entre pasajes más antiguos tomados del *Protréptico;* la *Etica Nicomaquea* aporta, en cambio, un esquema enteramente nuevo, que presupone, como es natural, su nuevo punto de vista desde el principio. Ya se discutió el papel representado por el *Protréptico* en la *Metafísica* más antigua. En Asos pudo Aristóteles seguir pensando que su distanciamiento de Platón no era tan grande, sino que podía mantener por todas partes el contacto con su período académico. Más tarde descubrió consecuencias más serias en sus nuevas ideas. Estas le llevaban más y más lejos de las viejas. Entonces desaparecieron de vista por completo sus primeros escritos platónicos; parece haber renegado incluso de los comienzos de su emancipación de Platón, de sus primeros ensayos de una filosofía crítica propia, como estando todavía demasiado penetrados por los supuestos de su período dogmático. Esta parece ser la explicación del estado fragmentario de la *Etica* y la *Metafísica* más antiguas.[52]

[52] No puedo dejar este tema sin mencionar los tres libros que son comunes a las dos versiones de la *Etica. Et. Nic.* VI no puede pertenecer a la *Etica Eudemia* a causa de su idea de la *phrónesis,* que es esencialmente posterior a la de *Et. Eud.,* I y VII, y arguye contra ésta. Debemos suponer que estos tres libros entraron en la versión *Eudemia* juntos y en un momento posterior, y por consiguiente que proceden de la edición *Nicomaquea;* pero esto no prueba que la última sea toda de una pieza. La falta de conexión entre los dos estudios del placer, en los libros VII y X, sigue siendo un problema. El del libro VII es verosímilmente algo anterior al del libro X. Supone una conclusión diferente.

CAPÍTULO X

LA POLITICA *ORIGINAL*

SI POSEYÉSEMOS los escritos que conocían los antiguos, tendríamos un cuadro del desarrollo político de Aristóteles que iría desde sus comienzos académicos hasta su vejez. La serie empieza con los dos libros sobre el *Político,* inspirados por la obra de Platón del mismo nombre, y los cuatro "voluminosos" libros *De la Justicia.*[1] Mientras que estos escritos nos habrían dado un conocimiento más exacto de la relación entre la política de Aristóteles y la de Platón, *Alejandro o De la Colonización,* memoria en forma de diálogo, también perdida, nos habría hecho entrar en el período posterior en que el regio discípulo andaba derrocando y creando imperios por Asia, mientras el filósofo senescente seguía desde lejos con mirada ansiosa el vertiginoso vuelo de sus fortunas. La pérdida de esta obra nos ha ocultado lo que más nos habría gustado saber —el efecto de este cambio en el escenario de la historia universal sobre el pensamiento político de Aristóteles.[2] La obra *De la Monarquía,* de cuya autenticidad no tenemos ni motivo, ni derecho (en vista del testimonio del catálogo alejan-

[1] Cic., *De Rep.,* III, 8, 12.

[2] Luz indirecta sobre sus ideas acerca del problema de la relación entre griegos y asiáticos, que fué necesariamente decisivo por lo que respecta a los métodos de colonización, la arroja el fragmento de una carta a Alejandro en que le aconseja conducirse con los griegos como un guía y con los bárbaros como un monarca absoluto e ilimitado, que es a lo que estaban acostumbrados; tratar a los primeros como amigos e iguales y a los últimos como "animales o plantas" (frg. 658). El disentimiento de Eratóstenes y Plutarco muestra con qué energía rechazaban esta manera de ver los humanitarios cosmopolitas de la época helenística. Aunque típicamente griega, en el caso de Aristóteles era ciertamente el resultado de una fría reflexión sobre los hechos. El intento de adjudicar este fragmento a la obra *De la Monarquía* (Heitz, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles,* p. 206) no me parece afortunado.

drino de las obras de Aristóteles) de dudar, debe pertenecer al tiempo en que el filósofo preparaba al hijo de Filipo para desempeñar su alto cargo, o más bien debe de ser la señal de la conclusión de aquel período. No debemos dudar ni un momento que en este libro Aristóteles, que lucha tan seriamente con el problema de la monarquía en su *Política,* trataba de dar un nuevo contenido ético y espiritual a la idea tradicional del rey.[3] Todas estas son serias pérdidas por lo que respecta a la historia de la época y a la personalidad del pensador; pero la desaparición de aquel monumento de la ciencia peripatética, la colección de 158 constituciones, ha inferido a nuestro conocimiento de la historia y la cultura griegas una herida incurable. La afortunada recuperación del libro primero de la colección, la *Constitución de Atenas,* escrita por el propio Aristóteles como una especie de canon para el conjunto, ha hecho seguro en todo caso el que la empresa no se organizó hasta aquellas últimas décadas en que alcanzó el filósofo su madurez. Nada más significativo de la forma seguida por su desarrollo intelectual que el hecho de que no acumulara esta gigantesca masa de material hasta mucho después de haber puesto las bases sistemáticas de su pensamiento político, mientras que teoréticamente debía de haberlas precedido. Los dos puntos más distantes uno de otro en el tiempo, los libros *De la Justicia* y sobre la naturaleza del *Político* al comienzo, y la colección y clasificación de constituciones al término, hacen segura la dirección general de su desarrollo intelectual.

El primer objeto de nuestro interés es el comienzo, la ruptura

3 Debía de ser una memoria dirigida a Alejandro al ascender al trono, algo semejante al *Protréptico* y al *A Nicocles* de Isócrates, es decir, de un carácter más bien general y ético. A un rey que se encuentra en la cúspide del poder y del éxito no se le dirigen consejos filosóficos sobre la forma en que debe mirar su cargo. Esto concuerda con lo que dice Cicerón *(Ad Att.,* XII, 40, 2 y XIII, 28, 2) de una carta "exhortatoria" de Aristóteles, escrita a petición de Alejandro y que trataba, entre otras materias, de la cuestión de la verdadera gloria. La memoria *De la Monarquía* informaba a los griegos de los principios éticos y políticos de acuerdo con los cuales se había educado a Alejandro, y al pedir a su maestro que los escribiera y publicara en forma de carta "exhortatoria", claramente indicaba el joven príncipe su intención de reinar según el espíritu de ellos.

con Platón. Nuestra principal fuente de conocimiento debe ser siempre el análisis de los ocho libros conservados de la *Política,* pero este análisis sólo puede esperar buenos resultados, aquí como en la *Etica* y la *Metafísica,* si tomamos lo que queda de los primeros escritos como un criterio con que apreciar el grado del distanciamiento constantemente creciente de Aristóteles respecto de su punto de partida. Una vez más nos proporcionan aquí los fragmentos que hemos recuperado del *Protréptico* un material valioso, que nos resarce hasta cierto punto de la irreparable pérdida de las principales obras políticas de sus primeros días.

El objetivo de Platón era el de hacer de la política una ciencia, uniéndola inseparablemente con la teoría de la virtud individual y basándola en el conocimiento de la Idea del Bien. La *República* está construída sobre una investigación de la esencia de la justicia. Este fué el modelo para los libros *De la Justicia* de Aristóteles, que Cicerón llama a su vez sus modelos en su *República.* En la primera *Etica* independiente de Aristóteles ya no era el Bien el objeto efectivo de toda ciencia ética y política; pero en su período más antiguo era el núcleo de la política, exactamente como es el tema de la *República* de Platón. Lo sabemos así por el importante fragmento del libro segundo del *Político* en que se califica el Bien de la más exacta de todas las normas. Esto presupone la teoría de las Ideas del último período de Platón, que como ya vimos se ocupaba principalmente, por lo que respecta a la ética y la política, con los problemas de la exactitud y de la norma y destacaba los conceptos de medida y medición.[4] El punto resulta confirmado por el *Protréptico,* que manifiesta en forma digna de nota la exactitud de la ciencia política, y que pone a ésta, como una nueva forma de conocimiento teorético, en contraste con la política práctica. El propósito de la ciencia política, leemos allí, no es tratar un estado particular con todos los métodos sugeridos por la experiencia; semejante proceder —el único que admite en absoluto tocante a la práctica corriente el Aristóteles de los libros cuarto y quinto de la *Política*[5] —es ob-

[4] Ver *supra,* pp. 106-107.

[5] En la *Pol.,* IV, 1, 1288b 21—1289a 7, se critica la teoría convencional del estado ideal por ocuparse tan sólo con la construcción de un estado de acuer-

jeto de *condenación* expresa. "*Así como no hay hombre que sea* un buen constructor si no usa cordón u otro útil semejante, sino que se reduce a imitar otras construcciones, de igual manera, quizá, si un hombre que hace leyes para una ciudad o practica la política se reduce a mirar e imitar otras acciones humanas o constituciones, espartanas, cretenses u otras semejantes, no es un buen y perfecto legislador. Pues la copia de una cosa que no es ideal (καλόν) no puede ser ideal, y la copia de una cosa que no es divina y permanente no puede ser divina y permanente".[6] Sólo el puro filósofo, que se desembaraza absolutamente del empirismo y fija su vista en la ley de la naturaleza y del ser como el sumo arquetipo; que, como un buen piloto, sólo echa anclas en un fondo eterno y permanente —sólo él puede dar leyes duraderas y sólo su manera de proceder es justa y normativa.[7] La idea de naturaleza que se encuentra aquí varias veces se distingue sin ambigüedad del concepto aristotélico posterior de φύσις por los sinónimos empleados para designarla. Significa aquello que a la vez *es* y *debe ser,* de acuerdo con la metafísica de Platón. Su colorido peculiar está obtenido poniendo de relieve su carácter arquetípico. Las artes mecánicas construyen su canon —este ejemplo debe tomarse simbólicamente— de acuerdo con la naturaleza. De la misma manera toma la más exacta de todas las artes, la política filosófica, su canon de la naturaleza misma (φύσις αὐτή), que es el ser de las Ideas. La política filosófica es de hecho una canónica de valores, que se ocupa exclusivamente con normas ab-

do con normas ideales, y no con la cuestión, habitualmente más urgente en la política real, de cómo mejorar un estado determinado que no concuerda con la norma ideal, sino que quizá es de todo punto inferior a ella, estando de todo punto corrompido. Esto no puede hacerse realmente sin sentar una norma, pero menos aún sin una rica experiencia y el conocimiento de casos análogos de la realidad, como lo muestran los libros IV—VI de la *Política.*

6 Jámbl., *Protr.,* p. 55, ll. 7-23. Es interesante notar que la teoría sofística del estado, que sostenía que la constitución perfecta estaba realizada en Esparta o en Creta, se encuentra rechazada en el *Protréptico* por estar demasiado apegada a la realidad empírica o tomar sus normas de ésta, mientras que en la *Pol.,* IV, 1, 1288b 41 se la rechaza por la razón opuesta, de proceder demasiado esquemáticamente y referirlo todo a una norma, en lugar de adaptarse por completo al caso realmente dado.

7 Jámbl., *Protr.,* p. 55, l. 24.

solutas (ὅροι). La relación entre esta política teorética y la variedad práctica se precisa por medio del agudo símil de los ojos, que no hacen ni producen nada, salvo distinguir las cosas visibles y volverlas claras, y sin los cuales, no obstante, seríamos prácticamente unos impedidos, incapaces de movernos.[8] Esta es la política desarrollada en el *Político* de Platón. El lento mecanismo de un sistema de derecho abstracto se pone en contraste aquí con el regio artista del gobierno, cuyo viviente conocimiento de las Ideas le da una adaptabilidad frente a los casos difíciles de la política práctica como no puede obtenerse jamás por medio de una simple erudición libresca de autoridades, sino que debe compararse más bien al arte del médico, porque brota del conocimiento viviente y creador.[9]

Así, la única forma de pensamiento político reconocida primitivamente por Aristóteles fué la que le transmitió Platón, la utopía. Aristóteles buscaba el ideal absoluto, que no se encuentra en la experiencia.

Acerquémonos con estas ideas a los ocho libros conservados de la *Política*. El rasgo característico de su construcción es que el conjunto culmina en una pintura del estado ideal (ἀρίστη πολιτεία) en los dos últimos libros (VII y VIII).[10] Esta cumbre des-

[8] Jámbl., *Protr.*, p. 56, l. 4. "Pues así como la vista no hace ni construye nada (pues su única función es distinguir y revelar cada cosa visible), y sin embargo nos permite obrar y nos ayuda sumamente en nuestras acciones (pues seríamos casi completamente incapaces de movernos si nos encontrásemos privados de ella), de igual manera, puesto que también existe el conocimiento teorético, es evidente que hacemos miles de cosas de acuerdo con él, eligiendo unas y evitando otras, y en general logrando todas las buenas en razón de él." Este pasaje del *Protréptico* influyó en *Et. Nic.*, VI, 13, 1144b 11, donde Aristóteles ilustra la función de la *phrónesis* con el ejemplo de "un cuerpo vigoroso que se mueve sin vista" y por ello "tropieza de mala manera".

[9] Los griegos llamaban a las ciencias "artes" porque jamás perdieron de vista ni un instante los productos culturales de la actividad teorética. Arte o τέχνη comprende realmente tanto el contenido entero del conocimiento teorético (y en este sentido lo ponen Platón y Aristóteles en contraste con la experiencia, porque por conocimiento entienden algo conceptual), cuanto el poder que hace este conocimiento fecundo en la vida.

[10] Sigo la numeración tradicional de los libros, según se encuentra en los manuscritos, y no la modificación preferida por los más de los editores. No

cansa, sin embargo, sobre la ancha base empírica de una teoría de las múltiples formas de la vida política real, con sus variedades y sus transformaciones mutuas, a lo que se añade una casuística de las enfermedades del estado y de los métodos de tratarlas (IV-VI). El libro anterior (III) precisa los supuestos elementales de la política, desarrollando los conceptos de la ciudad y del ciudadano, y derivando las diversas formas de constituciones de los diferentes modos de distribuir los derechos políticos en los distintos estados. Nos limitamos a dar aquí un rudo resumen del contenido, a fin de destacar lo más claramente posible los principales rasgos de la construcción. En el libro II antepone Aristóteles a esta teoría de los elementos una revista crítica de los sistemas de los teóricos anteriores de la política. A esto, a su vez, suministra el libro primero una introducción todavía más elemental, discutiendo las formas fundamentales de gobierno (ἀρχή) más bien desde el punto de vista sociológico o económico, y tomando así su punto de partida genéticamente de los ingredientes más simples de la vida política.

Hay una acabada lógica interna en la reunión de estos libros en un todo. Nada hay que no parezca conducir, en un progreso metódico, al término que corona el conjunto, el modelo ideal de un estado que llena todos los deseos. Pero durante siglos, desde el momento mismo en que se estudió sistemáticamente la *Política*, un examen crítico apretado reveló dificultades que hacen poco probable, y de hecho imposible, que el tratado tal como lo tenemos se planease de una vez en su totalidad o surgiese de un solo acto creador del espíritu. Hasta el presente han hablado los investigadores principalmente de las dificultades de la composición literaria; pero nosotros no debemos aplicar criterios literarios aquí, y el hecho es que los problemas de la composición tienen una raíz más profunda; la *aporía* filológica brota de una dificultad en la estructura y el método filosófico. Por el momento, de consiguiente, no entraremos en análisis detallados, ni seguiremos a Aristóteles libro por libro, tan sólo para perdernos, como ha sucedido con tanta frecuencia, en cuestiones puramente

pretendo negar que haya un núcleo de observaciones correctas en la base de su proceder, pero las dificultades no pueden suprimirse del todo cambiando el orden de los libros.

externas sobre el justo lugar de pasajes y libros. Debemos empezar por contemplar la peculiar cara de Jano que presenta la *Política* en conjunto, mirando a los idealistas como si fuese una utopía platónica y a los realistas como si fuese una fría ciencia empírica, y en realidad siendo evidentemente ambas cosas a la vez.

En audacia de la imaginación creadora y en grandiosidad legislativa no puede compararse el estado ideal de Aristóteles con la *República* de Platón, ni siquiera con las *Leyes*. Se ha dicho con verdad que en las *Leyes* hace Platón más moderado su ideal del estado con el fin de acercarlo a la realidad, y que Aristóteles lo hace todavía más flexible. Al proceder así, sigue Aristóteles el camino tomado por Platón en su ancianidad, pero mucho más sigue su propia tendencia íntima, que trata de conciliar la Idea y la realidad a toda costa. El mismo nos dice que al imaginar un estado ideal, podemos suponer condiciones tan favorables como nos plazca, pero no imposibles.[11] La parte utópica de su *Política* no es, sin embargo, su verdadera fuerza, aunque el estado ideal proporciona el marco dentro del cual se detalla la organización externa de la estructura entera. El rasgo verdaderamente original y característico de la obra es la forma en que recoge el concepto de un estado ideal de Platón apoyándolo en una ancha base empírica que llega a ser una ciencia descriptiva de las constituciones, cuyo método desarrolla con profunda sagacidad. Lo importante para Aristóteles es soldar las dos formas de la política, amalgamar los libros VII y VIII, que contienen el estado ideal, con IV-VI, que desarrollan la teoría de los estados realmente históricos, o más bien de las múltiples variedades, enfermedades y tratamientos para éstas de los estados reales. El principio de esta composición está claramente enunciado por él mismo al final de la *Etica Nicomaquea,* donde junta la política a la ética con el fin de unir las dos en una sola y amplia ciencia del hombre, comprensiva a la vez de los aspectos individuales y los sociales (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία). "Primeramente, si los pensadores anteriores han dicho algo bien en detalle, tratemos de examinarlo; luego, a la luz de las constituciones que coleccionamos (ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν), estudiemos qué clases de influen-

11 *Pol.,* II, 6, 1265ª 17 (en el curso de la crítica de las utopías de Platón) y VII, 4, 1325ᵇ 38.

cias conservan y destruyen los estados, y qué clases conservan o destruyen las distintas formas de constituciones, y a qué causa se debe que unas estén bien administradas y otras mal. Una vez estudiadas estas cosas, habremos, quizá más probablemente, de ver, echando una amplia mirada en torno, qué constitución es mejor, y cómo debe ordenarse cada una, y de qué leyes y costumbres debe usar, si ha de irle a satisfacción".[12]

Este programa implica patentemente un momento crítico en el desarrollo de la *Política* de Aristóteles. Con un lenguaje inequívoco abandona aquí el filósofo el método puramente constructivo que habían seguido con anterioridad Platón y él mismo, para basarse en un estricto estudio empírico. Lo que dice es, de hecho —y nada sino su extrema franqueza ha impedido que se le entienda—: "Hasta ahora he empleado otro método. He construído mi estado ideal por medio de la lógica, sin estar suficientemente familiarizado con los hechos de experiencia. Pero ahora tengo a mi disposición el rico material de las 158 constituciones, y voy a emplearlo para dar al estado ideal una base positiva." [13]

12 *Et. Nic.*, X, 10, 1181^{b} 13 hasta el final.

13 Siempre debemos recordar que las declaraciones acerca del punto de vista de Aristóteles que encontramos en los tratados, o más bien en las versiones supervivientes de los tratados, sólo pueden entenderse tomándolas como estadios dentro de la vida de totalidad de su incesante desarrollo intelectual. De aquí que haya con frecuencia cosas relativas a ellas que no son plenamente comprensibles para aquellos que no tienen presentes los demás momentos del proceso. Muchos pasajes de la *Etica* y la *Metafísica* deben entenderse como una polémica consigo mismo, en que el filósofo deja atrás sus ideas anteriores. Entre ellos se encuentra la conclusión de la *Etica*, "una vez estudiadas estas cosas, habremos, quizá más probablemente, de ver, echando una amplia mirada en torno, qué constitución es la mejor", que alude a un estudio anterior, en que no había entrado todavía en su cabeza la idea de semejante laborioso y fatigoso rodeo a través de los hechos empíricos. Que la expresión ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν se refiere a la colección de 158 constituciones —συναγωγή en este sentido es común en Aristóteles (compárese συναγωγή τεχνῶν)—, se ha conjeturado de tiempo en tiempo, así como en negarlo se ha gastado mucha inútil ingeniosidad, últimamente por Heitz (*Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, pp. 231 *ss.*). Imposible era, naturalmente, sacar de estas palabras conclusiones sobre el desarrollo de Aristóteles cuando aún no se había recuperado la *Constitución de Atenas*, que pertenece a su último período, y aún no se había reconocido en la *Nicomaquea* la última edición de la *Etica*.

Esto se escribió al final de la última versión de la *Etica,* es decir, en la última década de Aristóteles. La colección de constituciones nació al mismo tiempo. Fué el período durante el cual dió Aristóteles a su primera metafísica teológica la ancha base de una teoría del ser en general, mientras que en la *Etica* empezaba el elemento psicológico y descriptivo a desalojar el modo especulativo de tratarla. Cabe que alguien encuentre sorprendente que este desarrollo tuviera lugar tan tarde. Hemos imaginado a Aristóteles marchando por aquel camino desde el principio. Pero el hecho de que su progreso fué gradual resulta plenamente probado por el contraste entre el último párrafo de la *Etica Nicomaquea* y el método del *Protréptico* y el *Político,* a una con las indicaciones temporales, que no admiten ambigüedad. La observación sobre la inserción de una parte nueva y empírica antes de la teoría de la mejor constitución se refiere a los libros IV-VI, cuyo contenido indica allí claramente Aristóteles; y hace mucho que se ha inferido que estos libros están compuestos del material contenido en la colección de constituciones, porque, aun prescindiendo por completo de este pasaje, su actitud frente al tema es diferente, desplegando una inagotable riqueza de ejemplos históricos.[14] Son los únicos libros de la *Política* que mencionan acontecimientos históricos recientes. La alusión al asesinato del rey Filipo (336) prueba que se escribieron durante la segunda estancia de Aristóteles en Atenas.[15] Que aprovechara Aristóteles esta oportunidad

[14] W. L. Newman, *The Politics of Aristotle,* vol. 1 (Oxford, 1887), p. 491. Wilamowitz, *Aristoteles und Athen,* vol. 1, p. 359.

[15] *Pol.,* V, 10, 1311b 2. El asesinato no está mencionado como un hecho reciente, ni en absoluto por el interés del hecho mismo, sino como un caso dentro de una serie de asesinatos semejantes citados como ejemplos del asesinato de príncipes por venganza (τιμωρίας χάριν). De aquí que el pasaje pueda haberse escrito mucho después. Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics,* vol. 1, p. 154, n. 4, infiere de él que la *Política* entera se escribió tarde, pero la cuestión es precisamente hasta dónde quepa extender su implicación cronológica. Unicamente los libros IV—VI, que Aristóteles mienta al final de la *Etica* como basados en la colección de constituciones, y que tienen este origen estampado inequívocamente en sus rostros, pueden atribuirse con certeza al último período de Atenas. Estos libros son contemporáneos de la composición de la *Etica Nicomaquea.* Que el resto es anterior se demostrará más abajo. El primer libro es, sin embargo, una excepción.

para volver a escribir la *Política* entera, ni está dicho, ni es en sí probable. Debemos indagar, por consiguiente, hasta dónde es aún posible distinguir estratos anteriores y posteriores. Para hacerlo así podemos partir de los resultados obtenidos por aquellos que han investigado el orden exacto de los libros.[16]

Desde el momento mismo en que los humanistas italianos del Renacimiento se interesaron por la *Política,* los críticos han atacado el orden tradicional y tratado de restaurar el "auténtico" por medio de alteraciones más o menos violentas. En el siglo XIX se abrieron estas teorías paso en las ediciones. Los libros finales, VII y VIII, se colocaron tras el tercero, y de IV-VI se hizo el final. Dentro de este último grupo, a su vez, se acostumbraba cambiar mutuamente de sitio a los libros quinto y sexto. En los últimos años protestó enérgicamente Wilamowitz contra esta furia de alteraciones, y la verdad es que semejante operación mecánica es poco probable que traiga la tradición a un "orden". Nuestra primera tarea debe ser el lograr la comprensión de la necesidad histórica del actual estado de cosas. Pero en esto podemos obtener esencial ayuda de los hechos que sacaron a luz los críticos. Los libros II y III no son una introducción a una teoría general del estado. Es patente por su método, por sus problemas y por algunas declaraciones explícitas, que están destinados a dar paso a la pintura de un estado ideal a la manera de Platón.[17] Los que querían hacer a los dos últimos libros, que contienen esta pin-

[16] Wilamowitz fué la primera persona que adelantó la conjetura de que en la *Política* había capas posteriores superpuestas a capas anteriores (*Aristoteles und Athen*, vol. I, pp. 356 *ss.),* y fué su agudo sentir histórico quien dió por primera vez a Aristóteles su justo lugar de hombre y de estudioso de la política dentro del desarrollo del siglo cuarto.

[17] Es patente a primera vista que el libro II es una introducción histórica y crítica a una teoría del estado ideal, y no a una teoría del estado sin especificar. El libro III parece, a su vez, dar paso a cuestiones más generales, el concepto de ciudad y de ciudadano como tales y la clasificación de todas las formas posibles de constituciones, las malas tanto como las buenas. Pero el carácter normativo de esta clasificación muestra que Aristóteles trabaja con vistas al mejor estado. Este último está realmente presente de un cabo a otro en su espíritu; ver III, 3, 1276^a 30 *ss.* (y cf. VII, 4, 1325^b 39); III, 4 (donde pregunta si la virtud del hombre y la del ciudadano son la misma o no, por ejemplo 1276^b 37 y 1277^a 2 y 5); III, 5, 1278^a 8 y 17 (el estudio de los derechos políticos de los artesanos); III, 9, 1280^b 5, 31, 39 y 1281^a 2 (la

tura, seguir inmediatamente a dicha introducción, estaban en situación de apelar al hecho de que II y III están estrechamente relacionados con VII y VIII por medio de mutuas referencias, mientras que no mencionan los libros intermedios IV-VI. Su conexión con estos últimos es muy floja.[18] Los lectores atentos no podían dejar de notar que estos libros intermedios interrumpen y trastornan positivamente la construcción del mejor estado. Pues aunque el final de la *Etica Nicomaquea* dice que deben formar la base de ella, tal disposición no pasó nunca de ser una buena intención, y de hecho ni preparan en manera alguna semejante construcción, ni menos la llevan a cabo, o en todo caso no directamente. La consideración decisiva fué la de que en los manuscritos aparece la primera frase de VII también al final de III, sin más que ligeras alteraciones verbales. Al principio de VII se emplea el estilo adecuado a la apertura de una monografía independiente, mientras que al final de III es la forma como para enlazar directamente con las reflexiones terminales del libro. Los escritos de Aristóteles contienen varios ejemplos de semejantes indicaciones técnicas acerca del orden de los rollos. El hecho de que el libro VII siguió alguna vez a III ya no fué así una hipótesis, sino una tradición expresa.

Si supusiéramos que las palabras que cierran la *Etica Nicomaquea* y dan el esquema de la *Política* no las escribió el propio Aristóteles —como se ha insinuado efectivamente—, sino su editor, sea Nicómaco o Teofrasto, entonces sería este último quien interrumpió el auténtico orden aristotélico insertando los libros IV-

determinación de la idea exacta del estado como organización para la educación pública y la condenación del "estado manchesteriano"); III, 13, 1284ª 1 y ᵇ 25; III, 14, 1284ᵇ 38; III, 15, 1286ª 8 y 15; y III, 18, 1288ª 33 hasta el final.

[18] Sobre referencias a VII y VIII en III ver la nota anterior. Por el contrario, VII, 4, 1325ᵇ 34 se refiere retrospectivamente a III, 6—8; y VII, 14, 1333ª 3 se refiere a III, 6, esp. 1278ᵇ 32 *ss.*, con las palabras "como observé en la primera parte de este tratado". VII, 16, 1335ᵇ 4 se refiere anticipativamente a VIII. Esto hace que lo más notable de todo sea que III, VII y VIII no tengan en cuenta para nada a IV—VI, especialmente dado que IV—VI, a su vez, no dejan de hacer referencias a III y VII. Pero estas últimas no son tales que pidan la inserción de IV—VI entre III y VII—VIII. De hecho, esta inserción parecía resultar excluída por la conexión entre III y VII—VIII y sus referencias mutuas. (Ver más abajo, pp. 314-316.)

VI. Pero si el esquema procede de Aristóteles, lo que me parece la única interpretación digna de confianza, los insertó él mismo y las palabras del final del libro III son un residuo del estado de cosas original. En cualquiera de los dos casos queda probado que VII y VIII seguían originalmente a II y III, pero si hizo la inserción el propio Aristóteles, no tenemos derecho alguno a rectificar el paso. Lo que debemos distinguir no es, por consiguiente, un orden verdadero de los libros y un orden falso, sino uno anterior y otro posterior. La dificultad ha brotado del desarrollo intelectual de Aristóteles, y en lugar de imponer un orden por la fuerza, debemos agradecer a la tradición el que todavía nos permita echar una mirada a la evolución de sus ideas, aunque una mirada sólo posible porque la ampliación final no brotó orgánicamente de la *Política* más antigua, y porque las partes están simplemente prendidas, no cosidas.

Repasando los resultados que hemos obtenido hasta aquí, tenemos primeramente la *Política* original del estado ideal, directamente vinculada con Platón en virtud de su objetivo. Empieza en el libro II con una revista histórica de los teóricos anteriores del estado ideal, incluyendo a Platón, y con una crítica de sus utopías. Con toda evidencia era este libro el comienzo original, del mismo modo que la parte histórica es el comienzo de la *Metafísica,* del diálogo *De la Filosofía* y de los libros *Del Alma.* Pero no servía de introducción a otra cosa que a una discusión del estado ideal, y por eso hubo de anteponérsele una introducción más general cuando la discusión se desplegó en una teoría general del estado.[19] En el libro III tenemos la transición a los conceptos fundamentales entrañados por el estado. Su principal contenido es la derivación de las seis constituciones arquetípicas del grado de participación en el gobierno disfrutado por los ciudadanos. Una vez más tenemos aquí la característica busca de normas e ideales absolutos, especialmente en la distinción entre las formas auténticas y las degeneradas. La actitud es exactamente tan teorética y conceptual como la de la descripción efectiva del mejor estado en los libros VII-VIII a la que se refiere a menudo. Hemos de volver a esta última.

19 Sobre los fundamentos de la idea de que el libro I es tardío ver más abajo, pp. 312-313.

Frente a este cuadro especulativo se alza la parte empírica de los libros IV-VI. Esta parte no presenta huella alguna del viejo espíritu platónico constructivo e idealista. Pero Aristóteles define expresamente su actitud respecto a la parte más vieja cuando al comienzo de IV explica que además de la construcción del ideal, no es una tarea menos importante del teórico de la política el examinar qué sea bueno o malo para un estado particular en ciertas condiciones. La constitución de un ideal absoluto y la determinación de la mejor política posible en ciertas condiciones son partes de una y la misma ciencia. Sus observaciones sobre este punto muestran que sentía alguna dificultad en combinar las especulaciones utópicas de Platón con este método puramente empírico, aunque se creía capaz de superarla. Trataba de escapar a ella señalando la analogía de una doble forma de medicina y gimnástica, la una que se ocupa con el tipo puro y la otra que aplica el conocimiento así obtenido al caso dado. A lo largo de la introducción a la parte empírica apenas cabe disimular el sentimiento de que hay una tácita polémica contra la simple construcción de ideales y de que Aristóteles estaba muy orgulloso de su innovación. La afirmación sin compromisos del ideal inasequible no podía ocultar las desgarradas realidades de la política griega.

Pero el punto principal es el de que en las investigaciones empíricas de los libros intercalados ya no es el estado ideal la norma que determina lo asequible y deseable en ciertas circunstancias. La norma es inmanente y biológica. Se obtiene sumiéndose uno mismo simpáticamente en las múltiples formas posibles del estado, y no mirando a una sola y fija meta ideal. De aquí que no se canse nunca Aristóteles de insistir en que no hay sólo una clase de democracia, una clase de oligarquía, y así en lo demás, sino variedades muy divergentes, y mientras que en el libro III se consideran la democracia y la oligarquía como simplemente degeneradas y contrarias a la norma, en IV hay los dos tipos a los que en la práctica habrá que reducir casi todas las constituciones reales, aunque Aristóteles siga manteniendo su vieja división sistemática en dos categorías de valor, las buenas constituciones y las perversiones de las mismas. Lo esencial para la inteligencia de los libros IV-VI no es lo que conserve Aristóteles

del viejo método, sino el nuevo, que jamás hubiera podido derivarse de una especulación sobre el estado ideal. En tal especulación era la regla la división lógica, pero aquí lo es el sentido de la forma biológica. Así resulta claramente en la detallada comparación metódica entre la teoría de las formas del estado y la de la morfología de los animales que coloca Aristóteles al comienzo de su nuevo estudio.[20] Es una prueba tangible e inequívoca de la influencia ejercida sobre el modo constructivo de pensar que había heredado de Platón por las ciencias descriptivas de la naturaleza, especialmente la biología y morfología, que no hicieron más que desarrollarse por todos lados durante su último período. No se trata sólo de la verificación que sobre la constitución conceptual ejerce la experiencia. Esta había sido siempre su tendencia; incluso en la vieja pintura del estado ideal había recurrido a la experiencia para confirmar o rechazar las especulaciones de Platón. Pero en estos libros tardíos le llevó la imparcial observación de la realidad empírica a un modo completamente distinto de tratar las cosas, que parte de los fenómenos particulares y trata de descubrir su ley interna, como un científico que observa los movimientos y las emociones características de un ser

[20] *Pol.*, IV, 4, 1290b 25: "Si hubiéramos de hablar de las diferentes especies de animales, debiéramos lo primero de todo determinar los órganos que son indispensables a todo animal, como por ejemplo algunos órganos de los sentidos y los instrumentos para recibir y digerir el alimento, tales como la boca y el estómago, además de algunos órganos de locomoción. Suponiendo ahora que sólo haya estas clases de órganos, pero que puede haber diferencias en ellos —quiero decir diferentes clases de bocas, estómagos y órganos perceptivos y locomotivos—, las combinaciones posibles de estas diferencias proporcionarán necesariamente muchas variedades de animales. (Pues no pueden ser el mismo animales que tengan diferentes clases de boca o de oído.) Y cuando estén agotadas todas las combinaciones habrá tantas suertes de animales como combinaciones haya de los órganos necesarios. Pues bien, otro tanto es cierto de las formas de gobierno que se han descrito." Entonces sigue el paralelo entre las distintas partes del organismo social y las del ser vivo. Por la forma en que lo desarrolla muestra Aristóteles que no lo considera como una analogía ingeniosa, sino como una revolución en el método; y el resultado, en que insiste una y otra vez en lo que sigue, es harto importante: las pocas formas de constituciones distinguidas en el libro III no agotan la lista, pues cada una de ellas es divisible a su vez según el modo de combinarse las partes, que puede variar muy ampliamente.

vivo. La teoría de las enfermedades de los estados y de los métodos para curarlas está modelada sobre la patología y la terapéutica del médico. Apenas es posible imaginar cosa más opuesta a la doctrina de una norma ideal, que había constituído la teoría política de Platón y la de Aristóteles en sus primeros días, que esta idea según la cual no hay estado tan desesperadamente desorganizado que no se pueda por lo menos correr el riesgo de ensayar una curación. Los métodos radicales lo destruirían con seguridad en breve; la medida de las capacidades de recuperación que pueda poner en ejercicio debe determinarse exclusivamente examinándolo a él mismo y la condición en que se encuentre.

Tenemos que contentarnos aquí con esta caracterización general, sin entrar más en el análisis detallado de estos tres libros. Pero es necesario decir una palabra más acerca del primero. Como ya se observó, se le añadió al ensancharse la estructura existente en una teoría general de la política mediante la inserción de la parte puramente empírica. Pone de manifiesto el plan del conjunto tal como lo concebía Aristóteles mientras trabajaba en la versión posterior. Aristóteles pretendía desarrollar en la introducción las condiciones naturales fundamentales de toda existencia política, con el fin de construir el estado partiendo de la naturaleza o sacándolo de sus supuestos más simples. Estos supuestos son los tres elementos fundamentales de toda vida social, el amo y el esclavo, el hombre y la mujer, el padre y el hijo.[21] La forma en que desarrolla, o más bien en que deja de desarrollar la triple división resultante de su material muestra que había ciertas dificultades en este camino. El libro primero se limita a discutir la primera de estas tres relaciones fundamentales, la cuestión de los esclavos y sus ligas con la economía de la vida social. Por lo que respecta a los otros dos temas propuestos, el matrimonio y los hijos, Aristóteles consuela a sus lectores advirtiendo al final que mejor será discutirlos en unión con el problema de la familia, "cuando hablemos de las diferentes formas de gobierno" (ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας). A primera vista, esto parece una incomprensible falta de consecuencia y lucidez, y hace la conclusión de este libro muy insatisfactoria. La explicación es que

21 *Pol.*, I, 3, 1253^b 4–8.

Aristóteles estaba en una situación difícil, y sólo medios violentos podían sacarle de ella. El matrimonio y la familia se habían discutido ya ampliamente en la versión más antigua de la *Política,* con ocasión de la crítica de la exigencia de Platón de que sean comunes las mujeres y los hijos. Aristóteles se veía por tanto obligado, o a borrar este estudio más antiguo, destruyendo con ello el principal atractivo de su crítica de la *República* de Platón, o a abandonar la exposición del tema en el libro I, contentándose con una referencia a la del II.[22] Se decidió por lo último. La mutilada estructura del libro primero es así la conse-

22 *Pol.,* I, 13, 1260ᵇ 8—13. No es permisible omitir el artículo antes de πολιτείας o cambiarlo de τὰς en τῆς. Esto haría que el pasaje se refiriese a la parte de la *Política* que contiene el estado ideal, pero que no menciona el problema de la familia; y triste consuelo sería suponer que la discusión que se echa de menos aparecía en la parte final, perdida, del último libro. Es con seguridad un procedimiento dudoso el de alterar la tradición fundándose en un pasaje que puede no haber existido nunca. La expresión "cuando hablemos de las diferentes formas de gobierno" (ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας) es ambigua. En IV, 2, 1289ᵃ 26 "nuestra discusión original sobre los gobiernos" significa la clasificación de las constituciones en seis clases del libro tercero. En II, 1, 1260ᵇ 29 entiende Aristóteles por las "otras constituciones", en contraste con su propio estado ideal, las utopías propuestas por otros teóricos, que critica en ese libro; al final del mismo libro reanuda el estudio bajo el nombre de "nuestro estudio de las diversas constituciones" (1274ᵇ 26). Ahora bien, el problema de la familia se discute plenamente en la crítica de la comunidad de mujeres e hijos de la *República* de Platón (II, 3—4); y aunque Aristóteles desarrolla allí su propio punto de vista algo indirectamente, por contraste con lo que le parece un error, este mismo procedimiento indirecto se menciona en la advertencia preliminar de I, 13, 1260ᵇ 10: "Las relaciones del marido y la mujer, y del padre y el hijo, sus diversas virtudes, *lo que en el trato de uno con otro* es bueno *y lo que es malo,* y cómo podemos perseguir el bien *y huir del mal,* habrán de discutirse cuando hablemos de las diferentes formas de gobierno." Aristóteles anuncia aquí un estudio de la cuestión en la forma de una crítica del punto de vista erróneo. Si hubiera pensado en discutirla en la misma forma en que discute el problema de la esclavitud, sería imposible concebir razón alguna para no haberlo hecho así inmediatamente después de la cuestión anterior; pero el libro I se escribió para que precediese a un tratado preexistente en que se había discutido ya la cuestión, como lo prueba la brusca transición al libro II, donde se nos dice sin advertencia previa que la finalidad de la política es construir un estado ideal, aunque hasta este momento se ha ocupado la discusión exclusivamente con el estado en general.

cuencia de su adaptación a la versión más antigua. El pasaje final, destinado a constituir la transición a la parte más antigua con su problema del estado ideal, delata asimismo la dificultad de hacerlo en su perceptible tortuosidad –de la que se ha hecho incluso una razón para negar que sea auténtico; y sin embargo no logra disfrazar el abrupto cambio de ideas que hiere al lector de la frase inicial del libro II.

Estos resultados pueden confirmarse examinando el sistema de referencias. Hay de hecho dos series distintas, superpuesta la una a la otra y en parte mutuamente contradictorias. Naturalmente, el investigador empieza por tratarlas como situadas todas en el mismo plano y esforzándose por armonizarlas. Luego las opone y declara una mitad interpolaciones. Pero la única manera de desatar el nudo es tener presentes los hechos del desarrollo intelectual de Aristóteles, y distinguir las referencias que debieron de hacerse en el viejo esbozo del estado ideal (porque sólo presupone éste) de las posteriores, que presuponen la *Política* entera tal como está ahora. Las únicas referencias directamente demostrativas son, como es natural, las que entran en conflicto con el estado presente de la *Política*. Las que lo presuponen pueden pertenecer a la versión perdida, y por tanto no prueban nada. Si fundándonos en este principio hacemos una división en dos grupos, encontramos que lo que presupone el grupo que entra en conflicto con el estado presente del tratado, es que los libros que contienen el estado ideal (II, III, VII, VIII) originalmente estaban unidos y eran independientes. El libro III fué un día el verdadero comienzo del tratado, puesto que el contenido del II es meramente negativo. De aquí que se le encuentre citado frecuentemente con la frase "al comienzo de nuestro estudio" (ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις). Hasta el libro IV cita al III en esta forma, aunque pertenece a la versión posterior; y esto muestra que IV-VI se insertaron antes de que se antepusiera al conjunto el libro primero.[23] Antes de estar escrito el libro primero solía Aris-

[23] Sobre el libro III o su comienzo citado como "al comienzo de nuestro estudio" ver III, 18, 1288ª 37 (= III, 4); VII, 14, 1333ª 3 (= III, 6); IV, 2, 1289ª 26 (= III, 6); IV, 7, 1293ᵇ 2 (= III, 4–5); y IV, 10, 1295ª 4 (= III, 14–17): Si Susemihl tiene razón, también entra en conflicto con el estado presente de la *Política* la cita que hace IV, 3, 1290ª 1 de VII, 8–9 con

tóteles referirse a sus diálogos exotéricos en punto a las materias tratadas ahora en él, a saber, la esclavitud y la doctrina de las tres formas de autoridad imperantes dentro de la familia (el amo, el marido y el padre). Estas materias estaban tratadas plenamente en dichas obras, y así leemos en III, 6, 1278^b 30: "No hay dificultad alguna en distinguir las varias clases de autoridad; se las ha definido ya a menudo en las obras exotéricas." Y a continuación da Aristóteles la clasificación exactamente como la encontramos en el libro primero: las clases de autoridad son la del amo sobre el esclavo, la del marido sobre la mujer, la del padre sobre el hijo. Que, no obstante, se refiera a un diálogo en punto a esta clasificación, sólo puede dejar de sorprender si el libro III pertenece a una versión de la que no forma parte el I. En la versión final concibió Aristóteles el plan de llenar este vacío entrando en una plena discusión de la materia en un libro introductorio. Entonces se hizo necesario insertar en el pasaje citado una referencia al hecho de que ya se había tratado el tema en el libro primero. Pero no se suprimió la antigua referencia a los diálogos, y la yuxtaposición de ambas es una extraña contradicción.[24] Aristóteles insertó otra referencia al I en un pasaje del VII donde toca el tema del amo y el esclavo;[25] y también la notable relación existente entre las referencias de II, III, VII

las palabras "que mencionamos al tratar de la aristocracia"; pero no podemos excluir absolutamente la posibilidad de que la cita sea de III, 4. Newman (*The Politics of Aristotle*, vol. IV, p. 155) sugiere III, 12, 1283^a 14 *ss*. Ver la nota 25 abajo.

24 *Pol.*, III, 6, 1278^b 17. Si esta referencia al libro I hubiese existido desde un principio, y el I mismo fuese por tanto tan antiguo como el III, sería imposible comprender por qué encuentra aquí Aristóteles necesario repetir todo lo que ya había dicho allí sobre las formas de autoridad, y apelar en apoyo a las obras exotéricas. Es claro por las demás referencias a estas obras que tenemos aquí un extracto de un diálogo, y que Aristóteles lo inserta *a falta de algo mejor;* pero esto presupone que en el momento de escribir, el III no estaba precedido del I.

25 *Pol.*, VII, 3, 1325^a 30: "sobre lo cual dije bastante al comienzo de este tratado". Aquí, como en III, 6, 1278^b 18, "el comienzo de este tratado" no significa el libro III, según es el sentido corriente de la frase en la *Política*, sino el libro I. Es decir, la referencia presupone la última revisión. Con ocasión de ésta se insertaron ambas referencias. No puedo admitir que la *Política* contenga referencias no insertadas por el propio Aristóteles.

y VIII y las de IV—VI, ya discutida, puede explicarse satisfactoriamente si tenemos presente el desarrollo de la obra.[26] La razón por la que II, III, VII y VIII, los libros que contienen la pintura del estado ideal, están ligados entre sí por medio de una red de referencias mutuas, mientras que no mencionan los libros intermedios IV—VI, es que se escribieron en un mismo y anterior momento. El mismo hecho explica también por qué la parte más reciente y empírica, y especialmente IV, tiene con frecuencia en cuenta la antigua.

Tratemos ahora de determinar más exactamente la fecha del esbozo del estado ideal, en relación a la de los libros más tardíos y de la colección de constituciones. Como hicimos al tratar de la *Etica* y la *Metafísica*, debemos partir de sus vínculos con los primeros escritos de Aristóteles —y es significativo que únicamente manifieste tales vínculos la parte más antigua de la *Política;* los libros más tardíos, IV—VI, no presentan la más ligera huella de liga alguna con los diálogos. Por desgracia, el material a nuestra disposición para comparar es extremadamente pobre. El *Protréptico,* la única obra de que podemos servirnos, sólo nos auxilia en materias en que la *Política* está directamente basada en la *Etica*. Los restos supervivientes contienen poco que sea enteramente político. Esta mala suerte está contrarrestada hasta cierto punto, naturalmente, por el hecho de que la relación entre la *Política* y la *Etica* era mucho más apretada en el primer período que con posterioridad. Más adelante, mientras que Aristóteles seguía manteniendo formalmente la unidad de las dos disciplinas, y hasta las sistematizaba externamente en un gran conjunto, se había, no obstante, separado en el fondo prácticamente por completo la ética del individuo de su tradicional compañero platónico de yugo, y se le había abierto ya un camino hacia la independencia que logró en los tiempos helenísticos.

Partimos del comienzo del libro VII, que echa los cimientos del estado ideal. Es enteramente platónico en el identificar el fin del estado con el fin ético del individuo; pues éste es el sentido de la proposición de que se origina el estudio, la de que el mejor estado es el que asegura a sus ciudadanos la mejor vida

20 Ver p. 307 *supra.*

(αἱρετώτατος, ἄριστος βίος). Al decir esto, no subordina en manera alguna Aristóteles el estado al bienestar del individuo, como haría un liberal, sino que deriva, como hace Platón, las categorías para juzgar del valor del estado de las normas éticas que aplica al alma del individuo. Decir que la "vida mejor" del estado y del individuo es una y la misma, no significa para él que las cosas vayan bien en el estado si todos se alimentan bien y se sienten a gusto, sino que el valor espiritual y moral del estado está basado en el de los ciudadanos. Su fuente última es el alma estimativa del individuo. A la inversa, el más alto concepto ético a que llega esta alma es el estado, para el cual está predispuesto el hombre por naturaleza.

Platón lleva a cabo el derivar de las normas éticas el mejor estado dentro de una sola ciencia. Pero con Aristóteles ha avanzado tanto la diferenciación de la ética y la política, que en este punto se ve el filósofo obligado a recordar a sus lectores la fundamental importancia de la doctrina ética de la "vida mejor". Ahora bien, la forma que toma aquí la cuestión ética ("¿cuál es la vida mejor?") es por sí sola un índice de la fecha de este cuadro del estado ideal; pues aunque su influencia puede seguir descubriéndose incluso en la *Etica* posterior, en ésta se limita a constituir la tradicional armazón dentro de la cual desarrolla Aristóteles su doctrina realista y psicológica del carácter, mientras que en el *Filebo* y el *Protréptico*, y hasta en la *Etica* original, todavía es el centro del problema entero del valor. Cuando, por consiguiente, encontramos que Aristóteles apela a sus obras exotéricas al tener que resolver la cuestión de la vida mejor a fin de instituir su estado ideal, no debemos sorprendernos, pero sí prestar al punto la mayor atención, no contentándonos con examinar la forma literaria, según se ha hecho hasta ahora, sino estudiando también el contenido. El lenguaje de Aristóteles implica inconfundiblemente que se basa en una determinada obra sobre la "vida mejor", y ésta tiene que ser el *Protréptico*.[27] Bernays, que fué el primero en reconocer en este pasaje una cita del autor mismo, conjeturó que la referencia era al diálogo totalmente desconocido *Nerinto*,[28] lo que es una opinión incomprensible; pero prestó

27 *Pol.*, VII, 1, 1323a 21. 28 Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles*, p. 89.

un servicio duradero al llamar nuestra atención sobre el cambio de estilo que tiene lugar en el capítulo siguiente.[29] De lo insólito de tan elevado estilo en los tratados, y de su coincidencia con la referencia a las obras exotéricas, concluyó que tenemos aquí una extensa reproducción de uno de los diálogos de Aristóteles hasta en los detalles. Posteriormente planteó Diels el problema del estilo sobre una base más general, y explicó la sorprendente elevación del tono que se encuentra en varios pasajes de los tratados como una especie de διατριβή, dirigida a producir un efecto ético operando sobre los sentimientos subjetivos de los oyentes. No creía que ninguno de estos pasajes estuviera tomado de los diálogos.[30] Pero después de lo que se ha dicho, el hecho de que los tratados hagan frecuente uso de las obras exotéricas no requiere mayor confirmación, y la introducción al libro VII de la *Política* es un caso más. No obstante, el elevado estilo no se explica ciertamente diciendo que Aristóteles se olvidó de borrar todas las huellas del tono original, pues es perfectamente adecuado para una introducción al estudio del estado ideal, y reaparece en lugares semejantes donde no es posible suponer una copia de los diálogos.[31] El hecho es que este pasaje viene a combinar tanto la elevación de estilo cuanto el copiar de una obra anterior. Aristó-

[29] Bernays, *op. cit.*, p. 77.

[30] Diels, recensión de Georg Kaibel, "Stil und Text der Ἀθηναίων Πολιτεία des Aristoteles" en *Gött. gel. Anz.*, 1894; y "Zu Aristoteles' Protreptikos und Ciceros Hortensius", en *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, vol. I, p. 478. En mi *Ent. Metaph. Arist.* seguí a Diels (p. 137), y todavía tengo por imposible achacar a Aristóteles esa manera de servirse de sus diálogos, cayendo en reminiscencias involuntarias de su estilo, como si fuese un compilador de posteriores tiempos. Si cambia el estilo, siempre es porque tiende Aristóteles a producir un particular efecto. Pero mientras que anteriormente creía yo con Diels que era ésta una razón para prescindir por completo de la suposición de que Aristóteles copiaba de sus obras exotéricas, ahora debe abandonarse, como es natural, esta inferencia. La discusión que hace Vahlen del comienzo del libro sexto de la *Política (Ber. Wiener Akad. d. Wiss.*, vol. LXXII, pp. 5 *ss.)*, aunque admirable por sus finas observaciones lingüísticas, no ayuda a resolver el problema del origen de las ideas de este capítulo planteado por Bernays.

[31] Como, por ejemplo, en el libro primero *De las Partes de los Animales*, que es la introducción a una larga serie de lecciones sobre los animales y de un carácter muy general.

teles no toma de su fuente exotérica tan sólo las ideas, sino también el intento de darles eficacia protréptica por medio de un estilo especial.

Lo primero que toma del *Protréptico,* como al comienzo del libro segundo de la *Etica Eudemia,* es la división de todos los bienes en externos, corporales y espirituales. La felicidad depende de la posesión de las tres clases, aunque naturalmente la incumbencia del filósofo no es tanto el demostrar la necesidad de los bienes externos o corporales cuando la de los de la personalidad moral y espiritual. "Nadie sostendrá que es feliz quien no tenga en sí una partícula de valor, templanza, justicia o *phrónesis;* quien se espante de todo insecto que le pase por delante, y esté dispuesto a cometer cualquier crimen, por grande que sea, a fin de satisfacer su deseo de comer o beber; quien esté dispuesto a sacrificar a su amigo más querido por un quítame allá esas pajas, y sea tan flaco o extraviado de espíritu como un niño o un loco." La data de este pasaje resulta clara por la mención que hace de las cuatro virtudes platónicas, incluyendo la *phrónesis,* que sustituye a la *sophía* de acuerdo con el último punto de vista de Platón. Vimos el mismo esquema cuádruple en el *Protréptico.*[32] La importancia que se le adjudica queda mostrada con los cuatro ejemplos. El que se da del valor de la *phrónesis* puede encontrarse aún en nuestros fragmentos del *Protréptico.* "Nadie elegiría vivir, ni siquiera teniendo las mayores riquezas y poder que haya tenido jamás un hombre, si hubiera de verse privado de su razón y loco, ni aun en el caso de andar gozando constantemente los más vehementes placeres." Y más adelante leemos: "Si un hombre lo tuviese todo, pero la parte pensante de él estuviese corrompida y enferma, no sería la vida deseable para él. Los demás bienes no serían beneficio alguno para él. Por esto es por lo que todos los hombres menosprecian todos los demás bienes en la medida en que saben lo que es la razón y son capaces de gustarla. Por esto es también por lo que ninguno de nosotros sufriría el estar ebrio o ser un niño durante toda su vida." [33]

[32] Frg. 52 (p. 62, ll. 2–4 en Rose) y frg. 58 (p. 68, ll. 6–9 en Rose). Compárese *Pol.,* VII, 1, 1323^b 33–6 y 15, 1334^a 22.

[33] Frg. 55 (p. 65, ll. 4–7 y 15–21 en Rose).

Así se reconoce, sin embargo, universalmente, continúa la *Política*. Los hombres sólo discrepan en punto al grado, esto es, en punto a la cuestión de qué clase de bien necesitamos más. "Algunos piensan que una cantidad muy moderada de virtud es bastante, pero no ponen límite a sus deseos de riqueza, de poseer, de poder, de reputación y demás semejantes." Mas "la felicidad, consista en el placer, o en la virtud, o en ambos [era el problema del *Filebo* y del *Protréptico*][34] se encuentra con más frecuencia en los más altamente cultivados de espíritu y carácter, pero que sólo tienen una moderada porción de bienes externos, que entre aquellos que poseen bienes externos hasta un grado superfluo, pero que son deficientes en materia de cualidades más altas". Estas palabras reproducen ideas y expresiones características del *Protréptico*. El hombre "más altamente cultivado de espíritu" es la contrapartida del hombre del *Protréptico* que está "cubierto de brillantes vestiduras", pero cuya alma se halla "en mal estado".[35] Aristóteles menciona este "estado" interno pocas líneas más abajo en la *Política*. "El mejor estado de una cosa en relación a otra corresponde, en cuanto al grado de excelencia, al intervalo entre las naturalezas de las que decimos que estos mismos estados son los estados".[36] El *Protréptico* expresa la misma idea más simplemente. "Si el estado del alma de un hombre es malo, ni la riqueza, ni la fuerza, ni la belleza es un bien para él. Al contrario, cuanto mayor sea el exceso en que estos estados se hallen presentes, tanto mayor es el daño que hacen al hombre que los posee sin poseer la *phrónesis*" (frg. 57, fin).

Los bienes externos deben tener un límite (πέρας), pues son medios y todo medio sirve para algo. Tratado como un fin en sí, un medio se torna dañoso para el hombre que se hace su esclavo, o por lo menos se torna inútil. Cuanto más acrecentamos los

34 Jámbl., *Protr.*, p. 41, l. 12 y p. 59, l. 27, en Pistelli.

35 *Pol.*, VII, 1, 1323ª 36 *ss.;* cf. frg. 57. El método de determinar los papeles desempeñados dentro de la felicidad por los bienes externos y por el estado del alma es el mismo en ambos pasajes.

36 Sobre la tendencia de Aristóteles en el *Protréptico* a enunciar conclusiones según la manera de la lógica formal ver Jámbl., *Protr.*, p. 43, l. 28 y p. 44, l. 21. Estos dos ejemplos se refieren también a lo elegible y lo preferible.

bienes internos, en cambio, tanto más útiles son, si es que el adjetivo "útiles", así como el de "nobles", es adecuado para semejantes cosas.[37] Una vez más es la fuente el *Protréptico*. En esta obra leemos: "Buscar un resultado en toda manifestación del conocimiento y pedir que sea útil, es ignorar en absoluto la fundamental diferencia entre los bienes y las necesidades, diferencia que es muy grande. Aquellas cosas que deseamos en razón de otras y sin las cuales no podríamos vivir, deben llamarse condiciones necesarias (ἀναγκαῖα καὶ συναίτια), mientras que lo que deseamos en razón de ello mismo, incluso en el caso de que no salga de ello ninguna otra cosa, es bueno en sentido estricto. Pues no es verdad que una cosa sea deseable en razón de otra, y ésta en razón de otra, y así hasta el infinito; hay un término en algún punto." (Cf. *Pol.*, 1323^b 7, "los bienes externos tienen un límite"). En general no se debe andar preguntando siempre "¿para qué es esto?" o "¿de qué nos sirve tal cosa?"; hay un ideal ("lo noble y bueno") que está por encima de toda baja utilidad.[38] "Cada cual tiene exactamente tanto de felicidad como tiene de virtud y de *phrónesis*", es la fórmula de la *Etica Eudemia*. "Dios nos es testigo de esta verdad, pues es feliz y bienaventurado, no por razón de bien externo alguno, sino en sí mismo y por razón de su propia naturaleza." [39] (Esta clase de argumentación pertenece al período inmediatamente posterior a la emancipación de Aristóteles respecto de Platón, en que el elemento teológico seguía teniendo la vara alta y penetrando la ética y la política. Más adelante evitaba Aristóteles el injerir semejantes materias metafísicas.) Que también esto está copiado del *Protréptico* lo muestra el fragmento conservado por Cicerón de la *beata vita* de las islas de los bienaventurados. "Una igitur essemus beati [scil. si nobis in beatorum insulis immortale aevum degere liceret] cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est vita laudanda." [40] También aquí se infiere la verdadera natu-

[37] *Pol.*, VII, 1, 1323^b 7–12.

[38] Frg. 58 (p. 68, l. 19 en Rose). En la l. 1 de la p. 69 en Rose han desaparecido tres líneas después de λέγομεν, debido a un error de imprenta; cf. Jámbl. *Protr.*, p. 52, ll. 28 *ss.*

[39] *Pol.*, VII, 1, 1323^b 21–26.

[40] Frg. 58 (p. 68, l. 10 en Rose). A la vez nos haría, pues, felices [a saber, si nos fuese dado llevar una vida inmortal en las islas de los bienaventurados]

raleza de la felicidad humana de la razón de ser de la felicidad divina. Esta inferencia, junto con la distinción entre felicidad y buena suerte, que se desarrolla en la línea siguiente de la *Política,* se encuentra así en las primeras obras y en la forma más antigua de la *Etica* como en la *Etica Nicomaquea;* pero la forma entera de tratarla aquí es la del período anterior.[41] El capítulo primero del libro VII termina con estas palabras: "Baste esto por vía de prefacio; pues ni podía evitar el rozar estas cuestiones, ni podía recorrer todos los argumentos referentes a ellas; éstas son incumbencias de otro curso" (ἑτέρας σχολῆς). Al oyente que no quedara satisfecho se le promete expresamente así una nueva discusión de la cuestión. Dentro del círculo platónico en medio del cual se escribían estas lecciones esperaba Aristóteles oposición a su identificación de la felicidad del estado con la del individuo. No sería difícil para un filósofo identificarse con la ciudad de los filósofos de Platón, poniéndose al servicio de sus fines, pero al nuevo estado ideal de Aristóteles no debían gobernarlo reyes platónicos. Cuando en el capítulo primero habla de la identidad de la vida mejor para el estado y para los ciudadanos individuales, es significativo que sólo reconozca como posibles clases de vida estas dos: un máximo de placer o una vida de bondad ética y práctica. No menciona la vida de la pura razón *(phrónesis).*[42] Un platónico habría replicado: "Entonces no le queda al filósofo otra cosa que retirarse enteramente de la vida política"; y tal sería la consecuencia necesaria del propio punto de vista de Aristóteles en el *Protréptico,* donde únicamente la filosofía podía señalar la suprema norma política y era la legisladora del estado. Mas ahora, que se había proximado el estado ideal a la realidad, ¿qué espacio quedaba libre para la vida contemplativa del individuo filósofo? Aquí se vuelve por primera vez un problema científico la antinomia entre el estado y el individuo, aunque por lo pronto sólo en un sentido muy restringido, puesto que es sólo el yo filosófico, el yo de la *phrónesis,* quien puede tener intereses que defender más altos que los del estado. Para el ciudadano vulgar, que es simplemente el producto de los principios políticos

el conocimiento y ciencia de la naturaleza, lo único por lo que merece alabanzas la vida de los dioses. (Nota del traductor español.)

41 Cf. *Et. Eud.*, VIII, 2.

42 *Pol.*, VII, 1, 1323b 1.

reinantes, no hay ningún problema semejante en el mundo antiguo. Su ser miembro del estado agota su naturaleza.

Pero Aristóteles exige que en el estado ideal no tengan nunca objetivos irreconciliablemente divergentes la comunidad y el individuo; y así, en los dos capítulos siguientes de la *Política* tenemos el espectáculo, cuyo interés es más que histórico y biográfico, del autor del *Protréptico,* que ha abandonado ahora la ciudad de los filósofos de Platón, pugnando con el inevitable conflicto resultante entre su conciencia filosófica y su conciencia sociológica. Lo mismo que la antinomia de la fe y el conocimiento en metafísica, y la del carácter y el intelecto especulativo en ética, esta otra del estado y el individuo (siendo este último equivalente a los valores culturales) no es teoréticamente posible hasta que llegamos a la versión mutilada de Platón que acaba por dar Aristóteles. La unidad originalmente indivisa de las fuerzas activas en el mito romántico del estado de Platón ya no podía contrarrestar la tendencia de estos factores a separarse y divergir cada vez más. Aristóteles trata de reconciliarlos una vez más en una unidad más alta. Los defensores a ultranza de la vida contemplativa habían visto hacía mucho que la última conclusión del ideal de Platón era abandonar todos los estados reales y vivir como un meteco (ξενικὸς βίος), pues ¿dónde estaba el estado filosóficamente organizado en que pudiera encontrar un lugar su ideal? Todas las constituciones reales, así les parecía, eran puro poder, no eran nada sino poder, tiranía y esclavitud. La solución era no actuar, no gobernar, no incurrir en el reproche de tomar parte en el horror despótico de la actividad política con su egoísmo y su hambre de poder. A semejantes pensadores opone Aristóteles aquellos que sostienen que actuar enérgicamente y gobernar es la única cosa digna de un varón. Hay estados cuyas constituciones y leyes todas están exclusivamente enderezadas a alimentar un espíritu de soberbia, dominación y belicosidad en sus ciudadanos. Y en la medida en que las constituciones no son muertos productos del azar, como lo son las más de ellas, tienen sin excepción este carácter, según él.[43] Pues bien, su nuevo ideal está construído como un medio entre estos dos radicales extremos.

[43] Los dos tipos se describen en *Pol.*, VII, 2, 1324ª 35 *ss.*

El ilimitado individualismo del platónico a ultranza, que prefiere la libertad absoluta a tomar parte en un estado despótico, y no desea ni gobernar ni ser gobernado, es en verdad éticamente mejor que el ideal de poder del estado moderno, dice Aristóteles, pero el gobierno no es necesariamente despotismo, y un gran número de hombres han nacido simplemente para ser súbditos. Es también algo injustificable el condenar la acción y alabar la inactividad. Aristóteles es incomparablemente griego cuando declara que tiene que haber alguna verdad en la idea de que "quien no hace nada no puede hacer el bien". Para el espíritu helénico era esto una certidumbre que no admitía discusión. Evidentemente, Aristóteles sólo puede combinar la vida ideal del filósofo con esta idea del fin del estado y de la sociedad presentando la contemplación filosófica como siendo ella misma una especie de "acción creadora". Una vez más abre aquí caminos nuevos y fabrica un nuevo lazo para reemplazar la deshecha síntesis mítica del conocimiento y la vida de Platón. La actividad del espíritu creador es construir. Aristóteles ha abandonado las solitarias alturas del *Protréptico*. Ahora se sitúa en el centro de la vida activa y avanza como un arquitecto de pensamientos (ὁ ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτων) hacia la construcción de un estado en que esta forma intelectual de acción logre ser reconocida y se realice como la corona de todas las actividades humanas que promueven el bien común.[44] Así lucha con la realidad, cuya naturaleza ve ahora más claramente, y salva sus ideales juveniles. Su crítica de los principios éticos y políticos fundamentales del *Protréptico* y de su teoría de la vida mejor está tan en el primer término de su primera pintura del estado ideal, como la encontramos a cada paso en la *Etica* original; y este hecho no sólo prueba la data temprana de tal pintura, sino que también nos permite darle por primera vez su justo lugar en la historia del desarrollo de Aristóteles. La *Política* original corresponde, en efecto, al mismo estadio que la *Etica* original y la *Metafísica* original.[45]

[44] *Pol.*, VII, 3, esp. 1325^b 15 *ss.*

[45] La dependencia del libro VII respecto del *Protréptico* no se reduce en modo alguno a los tres primeros capítulos, analizados más arriba. Por ejemplo, puede descubrirse claramente también en el capítulo 15. La mención de las cuatro virtudes platónicas en él (1334^a 22 *ss.*) es bastante para

Esto da un nuevo sentido a los numerosos pasajes en que el viejo esbozo del estado ideal remite a la *Etica*. Habitualmente se ha supuesto que se refieren a la versión *Nicomaquea*, aun en los casos en que era perfectamente posible la referencia a la *Eudemia*. Quedaba, en verdad, el singular hecho de que algunos de los principales sólo se ajustarían a la *Eudemia*, que se suponía ser de Eudemo;[46] pero dado que en estos pasajes no se cita expresamente la *Etica*, sino que se hace tácitamente uso de ella (como es lo corriente), era posible sostener que era Eudemo quien tenía la *Política* delante mientras escribía, y no era forzoso seguir el otro camino. Ahora, que hemos desautorizado la paternidad de Eudemo y precisado la data de la *Etica* que lleva su nombre, resulta clara la verdadera relación. Si el esbozo del estado ideal debió de escribirse por los años cuarenta del siglo cuarto, en vista de su estrecha relación con el *Protréptico*, es evidente de suyo que no pudo servirse de una *Etica* distinta de la original. En VII, 13, por ejemplo, cita una larga exposición de la justa relación entre el medio y el fin.[47] Es inadmisible que la fuente sea la *Etica Nico-*

mostrar que todo este esbozo del estado pertenece a una fecha muy temprana, y el tema de la necesidad de la filosofía y de las virtudes morales en las islas de los bienaventurados está tomado directamente del *Protréptico* (frg. 58). De éste procede también la invectiva contra las personas incapaces de usar de los bienes de la vida (frg. 55), que sigue a dicho tema. Lo mismo pasa con las afirmaciones del final del capítulo sobre la relación del alma y el cuerpo y sobre las partes del alma (Jámbl., *Protr.*, p. 51, l. 18—p. 52, l. 2). "Las deficiencias de la naturaleza son lo que tratan de llenar el arte y la educación" (VII, 17, 1337ª 2) está literalmente copiado de Jámbl., *Protr.*, p. 50, ll. 1—2. "La naturaleza dió a los ancianos la sabiduría" (VII, 9, 1329ª 15) procede de la p. 51, ll. 24 *ss.*

46 Bendixen fué el primero en señalar *(Philologus*, vol. XI (1856), pp. 575 *ss.)*, en contra de la idea de Spengel de que la *Etica Eudemia* estaba escrita por Eudemo, que hay varios pasajes en que la *Política* muestra una notable conexión con la *Etica Eudemia*. No se aventuró, sin embargo, a inferir resueltamente que la tesis de Spengel, de que esta última obra era apócrifa, era insostenible. En la tesis de Gotinga (1909) que ya mencioné volvió a abrir Von der Mühll la discusión sobre las observaciones de Bendixen (p. 19), pero no examinó éstas en detalle. Mas ahora, que hemos demostrado adecuadamente por otro camino el origen aristotélico de la *Etica Eudemia*, y precisado que se escribió mientras Aristóteles se separaba de Platón, es necesario hacerse una idea nueva del material de Bendixen.

47 *Pol.*, VII, 13, 1331ᵇ 26. Cf. *Et. Eud.*, II, 11, 1227ᵇ 19. Que el pasaje

maquea. Ni es posible suponer que estas reflexiones éticas apareciesen primeramente en la *Política,* donde sólo se las hace de pasada, mientras que la *Etica Eudemia* las presenta en su contexto original. Igualmente imposible es que por azar o por un accidente de la memoria formulase Aristóteles las mismas ideas con el mismo lenguaje en dos pasajes independientes. Semejante explicación queda excluída por la existencia de otras numerosas correspondencias semejantes con la *Etica Eudemia,* algunas de las cuales ostentan detalles sumamente característicos. Todas ellas vienen a mostrar el mismo hecho, a saber, que al escribir las partes más antiguas de la *Política* tenía Aristóteles delante la *Etica Eudemia* y la citó con frecuencia; y la exactitud de esta afirmación queda decisivamente probada por el hecho de que estas notables reproducciones caen todas dentro de los libros más antiguos de la *Política,* los referentes al estado ideal.[48] Lo mismo que la *Etica Nicomaquea* y la versión posterior de la *Política,* nacieron la *Política* original y la *Etica* original en estrecha relación una con otra.

Este mismo capítulo décimotercio hace uso de la *Etica* original en otros varios pasajes. El caso de 1332ª 8 es demasiado general para permitir inferencias precisas,[49] pero el de ª 21 *ss.* sólo

está tomado de la *Etica* lo hace seguro el hecho de que este capítulo se refiere expresamente a "la *Etica*" en otros dos lugares (1332ª 8 y 21).

48 Tomado en conexión con todo nuestro estudio es este punto definitivo. Nunca se le había advertido anteriormente. Hasta el presente, las conexiones entre la *Política* y la *Etica Eudemia* se examinaron con el exclusivo fin de determinar si la última era auténtica, y es necesario conceder que es lo que son incapaces de hacer. Además de los notables casos de reproducción de la *Etica Eudemia* en los libros II y VII de la *Política,* y también en III, la distinción entre dos sentidos de "uso" que encontramos en *Et. Eud.,* III, 3, 1231ᵇ 38, se repite también en la *Pol.,* I, 9, 1257ª 5, es decir, en una de las partes más tardías; y análogamente, dos pasajes del tardío libro V contienen máximas proverbiales que también aparecen en la *Etica* original (Bendixen, *op. cit.,* p. 580). Pero estos débiles ecos no son verdaderas pruebas, ni pueden ponerse al mismo nivel que los casos de reproducción de II, III y VII. Algunos de ellos son reminiscencias y algunos, como los dos sentidos de "uso", son cosas que era indispensable repetir.

49 El pasaje concierne a la definición de la felicidad y Aristóteles remite tocante a ésta a "la *Etica*". Hasta donde va el pasaje mismo, ello pudiera significar la *Et. Nic.,* I, 6, 1098ª 16, si no lo hicieran imposible los otros

puede referirse a la versión original y no a la *Nicomaquea,* porque el modo de expresarse este pasaje reproduce exactamente el notable pasaje de la primera, mientras que no hay nada que responda a él en la última. (El pasaje de la versión *Nicomaquea* que citan los editores no responde a lo requerido.[50]) Que se alude a la *Eudemia* lo muestra también la cita de 1334ª 40 *ss.*, donde el resumen de todo punto característico de la idea espartana de la virtud está tomado de *Et. Eud.*, 1248ᵇ 37 y *ss.*, como lo está también en II, 1271ᵇ 4 *ss.* La distinción *Eudemia* entre la verdadera virtud y la falsa virtud espartana revestía necesariamente una especial importancia para Aristóteles al poner las bases de su estado arquetípico. Es más, su relación con 1332ª 21 *ss.* es tan estrecha, que prueba que los tres lugares se refieren al mismo parágrafo de la *Etica Eudemia.* En 1332ª 21 leemos: "También se ha concluído de acuerdo con argumentos éticos que el hombre bueno es aquel para quien por ser virtuoso son buenas las cosas que son absolutamente buenas." *Et. Eud.*, 1248ᵇ 26 dice: "Un hombre bueno es, pues, aquel para quien son buenos los bienes naturales", siguiendo la razón en que se apoya Aristóteles en este pasaje de la *Política.* Hay también una cita de la *Etica* original en el libro tercero de la *Política* (1278ᵇ 20 *ss.).* En contraste con esta dependencia de los libros más antiguos de la *Política* respecto de la versión *Eudemia,* no hay una sola huella demostrable de su dependencia respecto de la *Nicomaquea.*

Otra parte del primitivo esbozo del estado ideal nos permite fijar su fecha con más rigor por un camino enteramente distinto. Esta parte es el libro II, que contiene la crítica de los precedentes escritores de utopías y cuyo principal atractivo es la crítica de Platón, con mucho la más detallada que tengamos de Aristóteles. Además de las verdaderas utopías, discute Aristóteles Esparta y Creta, consideradas por los teóricos griegos de la

ejemplos. La insistencia en "la realización y *ejercicio perfecto* de la virtud" es, sin embargo, un indicio del verdadero estado de cosas. La formulación se encuentra en *Et. Eud.*, II, 1, 1219ᵇ 2, ligada con la definición de la felicidad. Esta es la definición típica de la *Política* más antigua; cf. VII, 8, 1328ª 38.

50 El paralelo verbal con *Et. Eud.*, VIII, 3, 1248ᵇ 26 es claro a primera vista, mientras que no hay ninguna correspondencia absolutamente convincente con *Et. Nic.*, III, 6, 1113ª 15 *ss.*

política en el siglo cuarto como poseedoras de constituciones ejemplares (εὐνομούμεναι πολιτεῖαι). Aristóteles discute también Cartago.[51] En su forma presente debieron de escribirse estos capítulos poco después del 345, puesto que la partida para Creta de Faleco, el capitán mercenario focense, se menciona como habiendo ocurrido recientemente;[52] pero en esencia son más antiguos, pues el *Protréptico* niega que Creta o Esparta "o cualquier otra semejante" sea una constitución ejemplar exactamente del mismo modo. Estos estados se califican allí de "estados humanos", la imitación de los cuales sólo puede dar por resultado una construcción humana y nunca nada duradero y divino.[53] Es más, el material usado por Aristóteles debió de recogerse seguramente antes de su estancia en Asos y Mitilene, cuando Platón trabajaba en las *Leyes,* y las instituciones espartanas y cretenses eran tema favorito de discusión en la Academia. La nueva información sobre Creta procedía de la historia de Eforo y apareció simultáneamente en la *Política,* II, y en el apócrifo diálogo platónico *Minos,* que se escribió probablemente poco después de la muerte de Platón.[54] No conocemos la autoridad seguida por Aristóteles

51 El libro II es en conjunto temprano, pero el muy discutido capítulo final puede ser una excepción por la fecha lo mismo que por otros respectos. Aristóteles da en él un catálogo de legisladores y precisa lo característico o ἴδιον de la política o escritos de cada uno. Los investigadores han reconocido siempre que su conexión con el libro anterior es débil. Si estuviera destinado originalmente a su lugar presente, sería difícil comprender por qué se discuten por segunda vez Platón y Faleas. Por esta razón rechaza Wilamowitz 1274b 9—15 *(Aristoteles und Athen,* vol. I, pp. 64*ss.).* Pero con toda evidencia el catálogo de legisladores nació independiente y se agregó al libro con posterioridad, como mostré en *Ent. Metaph. Arist.,* p. 45. La tendencia a recoger todos los casos individuales posibles y el método de examinar las características sugieren que pertenece al último período, cuando Aristóteles usaba métodos semejantes en la descripción de la naturaleza. La importancia del estudio de características en la ciencia helenística, por ejemplo en la etnografía, es bien conocida.

52 *Pol.,* II, 10, 1272b 20, donde *pace* Newman *(op. cit.,* vol. II, p. 360) πόλεμος ξενικός no significa una guerra extranjera, sino mercenaria, como ya señalaron Fülleborn y Oncken. Aquella significación es griego de una época posterior.

53 Jámbl., *Protr.,* p. 55, l. 17.

54 No es posible decidir con certidumbre la vieja controversia de si fué Aristóteles quien se sirvió de Eforo en punto a la tradición acerca de Creta

en punto a la constitución cartaginesa, pero en todo caso también había estudiado ésta mucho antes de que se hiciera la colección de constituciones. En estos estudios le guiaba la idea de un modelo ejemplar. Como en el *Protréptico,* era su propósito mostrar que el mejor estado no se encuentra dentro de la realidad en ninguna parte. La idea de norma u ὅρος, que pasa a segundo término en la *Nicomaquea,* pero que encontramos influyente todavía en la *Etica* original, en ninguna parte se aplica tan consecuentemente como en la pintura del estado ideal, y ésta es aún otra razón para situar esta pintura en el mismo período de la *Etica Eudemia.*[55]

La crítica de la *República* de Platón es muy importante para nuestro conocimiento del contraste entre el carácter de Aristóteles y el de Platón, porque no está sepultada bajo abstractas fórmulas epistemológicas; estaba probablemente acabada, junto con el torso de la pintura del estado ideal, antes de que apareciesen

o fué al contrario. Lo excluído, naturalmente, es que Eforo se sirviese de la *Constitución de Creta* de Aristóteles; la colección de constituciones se hizo mucho más tarde, pues la obra de Eforo era conocida de Calístenes, que partió para Asia con Alejandro en 334 (ver Wilamowitz, *Aristoteles und Athen,* vol. I, p. 305). Que Aristóteles se sirviera de Eforo para hacer su crítica de los asuntos de Creta en la *Pol.,* II, 10 durante la segunda mitad de los años cuarenta, no es de suyo imposible en absoluto, ni cronológicamente ni de ningún otro modo, puesto que Aristóteles estaba aún lejos del verdadero estudio de casos particulares que caracterizó su último período. Por otra parte, en el temprano VII, 14, 1333ᵇ 18 habla de la obra de Tibrón sobre el estado espartano y de "todos los que han escrito sobre la constitución lacedemonia", de donde que pueda haber dispuesto de fuentes locales también sobre Creta. La naturaleza de las inferencias acerca de Creta es, sin embargo, tan semejante en Aristóteles y en Eforo, y tan moderna, que parece preferible suponer que el autor fué un historiador como Eforo.

55 Bastarán unos pocos ejemplos. En muchos pasajes vacila la significación de la palabra ὅρος entre norma como esencia (la determinación necesaria de la esencia) y norma como fin. En el libro VII, la verdadera delineación del estado ideal, he anotado los siguientes ejemplos: 2, 1324^b 4; 1326^a 35–36; 1326^b 23 y 32; 1327^a 6; 7, 1327^b 19; 13, 1331^b 36 (ὅρος, sinónimo directo de σκοπός, τέλος); 15, 1334^a 12; σκοπός es también frecuente: 2, 1324^a 34; 13, 1331^b 27 y 31; 14, 1333^b 3 y 13. Los libros II, III y VIII emplean también frecuentemente este concepto de la norma (Bonitz, *Ind. Arist.,* s. v., no hace justicia a este sentido de ὅρος): II, 6, 1265^a 32; 7, 1267^a 29; 9, 1271^a 35; III, 9, 1280^a 7; 13, 1283^b 28; VIII, 7, 1342^b 33 (cf. también 6, 1341^b 15).

las *Leyes,* lo que aconteció mientras Aristóteles estaba en Asos. La pintura se completó, pues, cuando la impresión producida por la última obra estaba todavía fresca. Así puede descubrirse perfectamente. De hecho, la crítica misma de las *Leyes* parece haberse escrito con cierto apresuramiento. Como es bien sabido, contiene toda clase de inexactitudes, lo que sugiere una lectura superficial. Los papeles dejados por Aristóteles comprendían copiosos extractos de las *Leyes* tanto como de la *República,* hechos indudablemente con propósitos críticos. En aquel momento le faltó a Aristóteles la paciencia necesaria para hacer un juicio exhaustivo de la obra en su totalidad. Se acercó a ella con sus opiniones más o menos preconcebidas, pensándose a sí mismo ya más allá de ella, y por consiguiente no obligado a escuchar con el espíritu abierto. A pesar de muchas coincidencias de detalle, tenía conciencia de seguir otro principio. Pero a lo sumo le forzó su poderoso método realista de tratar las cosas a hacer frecuentes referencias aisladas a la obra, habitualmente de una índole crítica, como era natural. Por ejemplo, "no debemos pasar por alto el hecho de que hasta el número de ciudadanos que propone Platón ahora requerirá un territorio tan extenso como Babilonia, o alguna otra sede enorme, si se ha de sostener en la ociosidad a 5000 personas, juntamente con sus mujeres y servidores, que serán una multitud muchas veces mayor".[56] Su opinión general es: "Los discursos de Sócrates... son siempre graciosos, originales y profundos"; pero si son justos, es otra cuestión.

Es significativo que una de sus críticas de los estados ideales de Platón sea que no toman en cuenta para nada los asuntos extranjeros. Platón construye su estado en un espacio perfectamente vacío. Por lo que respecta a los brutales conflictos que brotan en la existencia política real, o los imagina suprimidos, o —lo que sería peor —no piensa jamás en ellos. Era ciertamente una aguda y precisa observación la de que "el legislador debe fijar su vista en dos puntos, el pueblo y el país", pero ¿y los estados vecinos? Puesto que siempre hay vecinos, y puesto que es imposible vivir la existencia ideal en un tranquilo aislamiento, trátese del individuo dentro de un estado o del estado dentro

[56] *Pol.,* II, 6, 1265ª 13.

de la comunidad de los estados, es necesario tener una organización militar ajustada no sólo a las circunstancias de la propia tierra, sino también al carácter de los países extranjeros.[57] El estado no sólo ha de hacer frente bravamente al enemigo en caso de invasión, como pide Platón, sino también disuadir a todas las demás potencias del deseo de atacarle. Aristóteles no es menos riguroso que su maestro en condenar la glorificación del poder y del imperio como último fin del estado; niega que el pueblo deba organizarse exclusivamente para la guerra, y que el estado deba concentrar sus poderes unilateralmente en esta vía de desenvolvimiento. Pero la parte característica de su manera de ver es lo que añade a esto. Las necesidades de la política extranjera fuerzan al estado a entrar en la lucha de los intereses nacionales en conflicto y son capaces de darle una dirección distinta de la que le dictaría su fin ético.

¿Qué le llevó, siendo un platónico, a este cambio de ideas? Claramente, no reflexiones teoréticas, sino el contacto personal con las realidades de la política extranjera. Las *Filípicas* de Demóstenes difícilmente habrían tenido tal efecto sobre un espíritu como el de Aristóteles, aunque empezaron antes de que éste dejase Atenas. Por otra parte, un trato continuo con un político práctico como Hermias de Atarneo debió de dar un nuevo impulso a su pensamiento político, así como él convenció en cambio a Hermias de la necesidad de perseguir fines éticos en la política. Su pintura del estado ideal se completó en Asos o poco después.

Ningún estado griego de la época era más dependiente de "los países vecinos" que el de Hermias. Su equilibrio inestable entre la nación militar de Filipo, que se extendía poderosamente por el lado europeo del Helesponto, y el Imperio persa celoso de su supremacía en la orilla asiática, exigía una vigilancia sin desmayo de ojos y oídos. Y es notable hasta qué punto penetra la pintura entera la poco platónica idea de la necesidad de armamentos, junto con el temor a los vecinos poderosos y hostiles.[58] En un interesante pasaje ataca Aristóteles la idea específicamente espartana, sostenida por Platón, de que las ciudades no deben ser

[57] *Pol.*, II, 6, 1265ª 18 *ss.*

[58] *Pol.*, II, 7, 1267ª 19; II, 9, 1269ª 40; y VII, 11, 1330ᵇ 32.

fortificadas.[59] Aristóteles declara que en vista de las modernas armas de asedio y las nuevas invenciones de artillería es ello un prejuicio arcaico, aunque quizás justificable cuando se estuviera rodeado tan sólo por enemigos más débiles, como le había acontecido en general a Esparta, pero no por adversarios de aplastante superioridad. Esto responde a la situación de Hermias, que había en realidad fortificado poderosamente Atarneo y había sido más tarde asediado efectivamente por los persas sin éxito. Y el otro pasaje ya mencionado se refiere explícitamente a un sitio anterior de la misma plaza.[60] Es patente que aquí fué el propio Hermias la fuente de información. Después de objetar a Faleas, como había objetado a Platón, el no tomar en cuenta alguna la necesidad de una enérgica política extranjera y de armamentos militares en su descripción del estado ideal, pide Aristóteles que también la política doméstica, en la que por desgracia se muestran demasiado exclusivamente interesados la mayoría de estos teóricos, se conduzca siempre en la más estrecha relación con los asuntos exteriores. Sobre todo, se debe evitar el acumular riquezas lo bastante grandes para provocar los ataques de enemigos más poderosos y demasiado grandes para ser defendidas por sus poseedores. En este respecto había sentado el criterio justo Eubulo de Atarneo, el antecesor de Hermias, que había sido anteriormente banquero. Decía que "un vecino más poderoso no debe ser inducido a entrar en guerra con otro por el exceso de riquezas de éste"; y cuando Autofradates, el sátrapa persa, se propuso asediarle en Atarneo, le invitó a calcular el costo del sitio, tomando en cuenta el espacio de tiempo requerido. Y se declaró dispuesto a entregar Atarneo en el acto por tal cantidad, induciendo así a aquél a comprender que los gastos de la empresa hubieran sido absolutamente desproporcionados con su importancia. Autofradates hizo el cálculo y renunció al sitio.

Así se refleja el color local de Atarneo en el primer cuadro del estado ideal. Una exposición tan peculiar debió de escribirse antes de haber sido Atarneo asediado por segunda vez por el mismo temible enemigo, antes de que la muerte de Hermias

59 *Pol.*, VII, 11, 1330b 32 hasta el final del capítulo.

60 *Pol.*, II, 7, 1267a 19–37.

hubiese obscurecido la divertida memoria de los ingeniosos expedientes del viejo Eubulo, el maestro de aquél en política, y deshecho la felicidad privada de Aristóteles y su familia. En este pasaje nos parece escuchar las conversaciones mismas en que Hermias llama la atención del platónico, cuyo espíritu está abierto a todas las impresiones, apartándole de los ideales para dirigirle hacia los hechos. Los esfuerzos de Hermias en este sentido y su voluntario asentimiento al consejo de los filósofos de Asos y transformación de su tiranía en una constitución más moderada, se reflejan en el alto valor concedido a esta forma de gobierno en el diseño que hace Aristóteles del estado ideal y en la limitación explícita que recomienda del tamaño de la ciudad y de su territorio.

Terminaré con una o dos palabras sobre el carácter del método de Aristóteles en la construcción de un estado ideal. La base, que pone en el libro III, es la famosa división de todas las constituciones posibles en seis, tres auténticas y tres degeneradas (παρεκβάσεις). Toma esta actitud normativa de las obras políticas de su período académico, a que se refiere expresamente en el pasaje en que desarrolla su séxtuple clasificación. Los capítulos 6 y 7 del libro tercero no son en sustancia más que extractos de dichas obras. Aquí es especialmente patente el curso de su desarrollo intelectual. Platón había descrito los diversos tipos de constituciones en la última parte de la *República*. En el *Político* condujo esto a la construcción de un esquema conceptual y sistemático de constituciones auténticas y constituciones pervertidas. Las propensiones metódicas y arquitectónicas de Aristóteles le hicieron fijarse en este punto, a lo que hay que añadir el hecho de que el *Político* apareció durante sus años más receptivos de miembro de la Academia. Por estas razones se ocupa principalmente con dicha obra su estudio de las doctrinas políticas de Platón, aunque parece que desde un principio insistió en los aspectos económicos y sociales de las diversas constituciones más que en la base puramente formal de la clasificación. La influencia del método deductivo, conceptual y constructivo de aquella obra resalta principalmente en el hecho de que Aristóteles no hace brotar simplemente de la tierra su estado ideal, como hace Platón en la *República* y en las *Leyes,* sino que lo despliega par-

tiendo de una acabada clasificación de las constituciones según su valor. Esto le permite introducir en la cuestión del estado mejor, hasta donde lo consiente el tema, el rigor apodíctico que era esencial a su propia personalidad. Aristóteles pugna siempre por llegar a conceptos precisos.[61] Su estado ideal es lógico por su armazón; es una muestra de construcción mental en que el estado se halla rígidamente basado en sus elementos y conceptos fundamentales. Aristóteles siente todavía muy poco interés por la viva exposición realista del detalle que hace las *Leyes* tan animadas y operantes. En el libro séptimo, por ejemplo, la discusión de un punto tan importante como la tierra y la población apenas es más que una mera enumeración de las diversas condiciones necesarias. Otro tanto es cierto de la sección que esboza las condiciones fundamentales (ὧν οὐκ ἄνευ) de la existencia del estado.[62] El soberano arte legislativo que manifiesta Platón en la construcción del estado se vuelve en Aristóteles, de acuerdo con sus principios, una deducción científica, ya en nada puramente platónica, salvo en su objetivo, que sigue siendo el conocimiento de la constitución absolutamente ideal.

Aristóteles mira a la experiencia para confirmar sus construcciones conceptuales. Pero esto es algo enteramente diverso del método empírico de los libros más tardíos, que contienen la simple morfología del estado real. Lo uno es anterior a lo otro no sólo como el todo es anterior a la parte o el fin al medio, sino porque hablando biográficamente es lo primero un estadio anterior y menos desarrollado de su teoría política. Aparte muchas y famosas observaciones aisladas, su especial naturaleza y valor reside principalmente en su deliberado empleo del método de-

61 En esta clasificación es cada constitución un concepto fijo. Aristóteles está aún muy lejos de la idea de los libros más tardíos de la *Política,* de que puede haber varias clases de oligarquía y democracia, de valor sumamente variable, según la naturaleza y combinaciones de las diversas partes del estado. Por esta razón no es probable que las diversas formas de monarquía del final de III pertenezcan al libro en su forma más antigua, esto es, a la pintura del estado ideal compuesta durante los años cuarenta, especialmente según se le considera también en IV. Un análisis más exacto tendría que precisar cómo vió Aristóteles la transición de III a IV al introducir los libros IV—VI, y hasta qué punto modificó la conclusión de III por esta causa.

62 *Pol.*, VII, 4, 1326a 5 y VII, 8, 1328b 2 *ss.*

ductivo. El máximo poder creador de Aristóteles, su sentido de la forma concreta, su habilidad para ver la Idea moviéndose en la corriente de la vida, sólo alcanzó su madurez en su último período, cuando luchó triunfalmente con el material ilimitado de los fenómenos particulares. Pero en aquel tiempo hacía mucho que estaba fijada la armazón y la forma general de su *Política,* y en ellas había de entrar el nuevo material, aun a riesgo de hacerlo saltar. No es de admirar que los lectores no se hayan sentido atados por esta síntesis, sino autorizados a servirse de aquellas partes que les atraían para defender sus propias posiciones. No obstante, no representa una justa apreciación de la obra de Aristóteles el no tomar de su construcción política o ética nada más que su rico material experimental, como hacen con tanta frecuencia los empiristas, ni pensar, con el teórico normativo, que se está justificado para considerarla como un ideal de segunda mano del tipo platónico. El nuevo, grande y universal rasgo de la obra de Aristóteles es su combinación de pensamiento normativo, que le llevó a dibujar un nuevo estado ideal mejor adaptado a la realidad, con un sentido de la forma capaz de dominar y organizar la multiplicidad de los hechos políticos reales. Este sentido de la forma libró a su pugna por el ideal absoluto de acabar en la rigidez y le reveló mil géneros de existencia política y de métodos de perfeccionamiento; mientras que su firme percepción del fin le preservó de la relatividad a que con tanta facilidad induce el abandonarse indiferentemente a la comprensión de todo lo que existe. En ambos respectos, y en la unión de los dos, puede Aristóteles servir perfectamente de modelo de las ciencias morales y políticas de hoy.

CAPÍTULO XI

EL ORIGEN DE LA FISICA Y COSMOLOGIA ESPECULATIVA

TRATÁNDOSE DE las obras científicas de Aristóteles es considerablemente más difícil que tratándose de las que son estrictamente filosóficas descubrir la índole esencial de su desarrollo. Poco es lo que cabe decir sobre los detalles del desenvolvimiento de su pensamiento científico; y es de presumir que ni siquiera el más acucioso estudio de la composición de estas obras, ni la comparación de todos los detalles, superarían esta mala situación, aunque podemos afirmar con completa certidumbre que en vista de la intensidad de sus investigaciones quizá fueron sus progresos más asombrosos en este campo que en todos los demás, y que mucho más aquí que incluso en cualquier otra parte debe entendérsele por medio de su desarrollo, si realmente queremos hacernos dueños de su personalidad. Absurdo sería suponer que no haya nada que descubrir sino detalles relativamente sin importancia, tales como el gradual aumento de su vasta masa de materiales y la data de aquella particular serie de sus lecciones que por ventura se ha conservado. Ya señalamos que hay importantes diferencias en punto a la doctrina física entre el diálogo *De la Filosofía* y la obra *Del Cielo* (pp. 178-179). Encontramos a Aristóteles emancipándose gradualmente de los supuestos de la interpretación mítica de la naturaleza, que siempre conservó una poderosa influencia sobre el espíritu griego, y a la que había dado nuevos ímpetus la teoría de Platón de que los astros tienen alma. Estudiar este esfuerzo de un modo más preciso, por medio de abundantes ejemplos, sería ciertamente del mayor interés para la historia de Aristóteles incluso como filósofo, pues pondría claramente a la luz las tendencias inmanentes de su pensamiento. El simple orden en que se consagró a las diferentes partes de la

naturaleza nos daría una curva que sería algo muy distinto de una serie de puntos accidentales a lo largo de su biografía —tanto puede afirmarse confiadamente de antemano, puesto que tratamos del espíritu de un Aristóteles. Hasta el presente, sin embargo, no hemos alcanzado, por desgracia, este conocimiento, y por tanto tenemos que limitarnos aquí a lo que ya nos han revelado nuestras investigaciones.

Es necesario empezar poniendo en guardia contra el intento constantemente reiterado de precisar el orden temporal de las obras científicas de Aristóteles por medio de las referencias de las anteriores a las posteriores y viceversa. Tales referencias sólo constituyen un criterio cronológico cuando se contradicen mutuamente o están en contradicción con el verdadero plan de una obra, y cuando estas contradicciones resultan apoyadas por otras observaciones relativas al asunto mismo. Ahora bien, las obras de ciencia natural despliegan un rígido sistema de referencias, y Zeller creía que su idea del orden en que se habían escrito podía basarse en este sistema.[1] Según esta idea, los *Analíticos* consideran la *Física* como algo todavía no escrito, mientras que la *Metafísica* y la *Etica,* junto con la mayoría de las demás obras científicas, la citan o la suponen; de lo que se infiere que la *Física* se escribió entre los *Analíticos,* por una parte, y la *Metafísica, Etica* y demás, por otra; conclusión corroborada, además, por el hecho de que ella misma no cita ni supone ninguna de estas últimas obras. El orden de composición sería, por consiguiente, *Física, Del Cielo, De la Generación y la Corrupción, Meteorología;* y este orden parece confirmado por la *Meteorología,* que enumera las otras obras como habiéndola precedido justamente en él.[2] Por el momento podemos dejar a un lado las restantes inferencias de Zeller acerca de la *Historia de los Animales,* la obra *Del Alma* y las demás sobre la naturaleza orgánica. Tenemos aquí una de esas malas inteligencias profundamente arraigadas a cuya inextirpable influencia debemos el hecho de que los investigadores hayan creído en su mayoría que era imposible en principio

1 Zeller, *Aristotle and the Later Peripatetics,* p. 158. Cf. L. Spengel, "Über die Reihenfolge der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles", *Abh. d. Münch. Akad.,* vol. V, pp. 150 *ss.*

2 *Meteor.,* I, 1, 338^a 20.

precisar exactamente el orden de composición. Lo que este método nos proporciona tan sólo es en el mejor de los casos el orden que al cabo de su actividad literaria creía Aristóteles requerido por la índole de los asuntos o por consideraciones pedagógicas; jamás nos permitirá ni avizorar siquiera su desarrollo, ni aun el simple orden de composición de las distintas obras. No podemos levantar un edificio cronológico sobre la base de las referencias que se encuentran en las obras físicas en mayor medida de aquella en que podemos argüir por una mención de la *Etica* en la *Política,* o de la *Política* en la *Etica,* o de la *Etica* en la *Metafísica,* la prioridad de la obra en cuestión o de su contenido, sin examinar cuidadosamente la forma de la cita y la manera de emplearla, sobre tomar en cuenta la posibilidad de que la versión citada sea anterior o posterior a la que ha llegado hasta nosotros. El supuesto orden cronológico no es nada más que el esquema general —quizá una idea sumamente tardía— dentro del cual obligó Aristóteles a entrar la masa de sus detalladas investigaciones al término de éstas. Concuerda con el orden seguido en los mejores manuscritos,[3] y de que este orden es sistemático y no cronológico no parece haberse dudado nunca. Debemos guardarnos de confundir la prioridad cronológica con la sistemática, como es fácil de hacer, y de identificar el momento en que recibió forma literaria una idea con el momento en que se le ocurrió por primera vez al filósofo.

El valor de tener todo esto presente hubiera sido en otros días puramente teorético, puesto que las fechas de composición de la *Metafísica, Etica* y demás eran desconocidas ellas mismas, suponiéndose que todas las obras que poseemos se habían agolpado en el último período. Pero las investigaciones de los capítulos anteriores han modificado esta situación, y por eso es importante navegar sin peligro de incurrir en un proceder que hubiera estado lejos de evitar las contradicciones si no hubiera sido por resultar de todo punto inaplicable. Mas, por otra parte,

3 Para más detalles sobre el orden de exposición en las versiones, hasta donde concierne a las obras sobre antropología y sobre la naturaleza orgánica que siguen a la *Meteorología,* ver mi artículo "Das Pneuma im Lykeion", *Hermes,* vol. XLVIII, p. 38. Sobre el orden ver Arist., *De An. Mot. et de An. Inc.,* p. VIII, Jaeger.

tampoco podemos prescindir enteramente de las referencias a las obras científicas que se encuentran en las demás, porque la índole del asunto excluye todas las referencias, o prácticamente todas, a la historia contemporánea, y porque el desarrollo del método de Aristóteles no cae aquí bajo períodos tan rigurosamente distintos como los representados, digamos, por la ruptura con la doctrina de Platón en la *Etica* y la *Metafísica*. Al servirnos de estas referencias, debemos, por tanto, examinarlas ante todo cuidadosamente.

De todas las referencias a la *Física* sólo hay un grupo que tenga verdadera significación cronológica, a saber, las que se encuentran en las partes más antiguas de la *Metafísica*. Mostramos que el libro primero de la *Metafísica* se escribió poco después de la muerte de Platón, en un momento en que su autor era todavía un platónico. En punto a la doctrina teleológica de las cuatro causas, en que basa Aristóteles la metafísica, dicho libro remite simplemente a la *Física*, sin dar argumento alguno en prueba de lo exhaustivo de la clasificación. Esta no es una cita aislada que quepa imaginar eliminada sin lesionar el contexto, y que por tanto pudiera haberse añadido posteriormente. Hay toda una serie de pasajes en que Aristóteles insiste en volver al hecho de que su revista histórica de las doctrinas de los pensadores precedentes no hace sino confirmar la teoría de las cuatro causas expuestas en la *Física*.[4] Todo el libro primero descansa en este supuesto, y se vendría abajo si no lo sustentase línea por línea la etiología de la *Física*. Esto es una prueba incontrovertible de que no sólo el libro segundo de la *Física*, que expone la teoría de las causas, sino una serie completa de investigaciones que caen bajo el concepto general de "obras físicas" (φυσικά), existían ya por el 347. Así lo confirman también las referencias aisladas que se encuentran en la *Metafísica*,[5] y sobre todo la

[4] *Metaf.*, A 3, 983ª 33; 7, 988ª 21 y ᵇ 16; 8, 989ª 24; y 10, 993ª 11.

[5] De los lugares en que la *Metafísica* apela a la *Física* son naturalmente los más importantes para nuestra cuestión aquellos que se encuentran en las partes de las que puede mostrarse que son las más antiguas, es decir, el comienzo de la investigación más antigua de la realidad de lo suprasensible (M 9, 1086ª 23) y el resumen del sistema entero de conceptos físicos en el libro Λ, 1—5.

índole general de esta obra, puesto que su concepción filosófica entera supone la *Física*, de la que mana. Dos de las bases de la filosofía primera de Aristóteles pertenecen a la *Física*, y son las más importantes de todas, a saber, la distinción entre materia y forma y la teoría del movimiento. De estos dos supuestos deduce la necesidad del primer motor, y ni siquiera la pareja de conceptos por medio de los cuales se liga el movimiento con la forma y la materia, a saber, la potencia y la entelequia, es extraña a la *Física*. La idea de interpretar la naturaleza de esta manera teleológica, y la expresión que le da la *Física*, brotaron en la atmósfera de la Academia y bajo la mirada de Platón. Deben atribuirse, no al último estadio de Aristóteles, sino al primero.[6]

Esto, empero, no es exacto de nuestra presente versión de la *Física* en toda su extensión sin hacer algunas reservas. La obra se parece a otras del filósofo en contener material así antiguo como moderno. La posición actual del libro séptimo no se debe en absoluto al propio Aristóteles, pues por su contenido resulta demasiado análogo a otras partes de la *Física* en que también se discute el problema del movimiento.[7] Es más que probable que

[6] La tesis de Gercke de que la *Física* se escribió o se completó después de haber fundado Aristóteles su escuela y por consiguiente en su último período (Pauly-Wissowa, *Realenz. d. Klass. Alt.*, vol. II, c. 1045, l. 38, bajo "Aristoteles") descansa en una evidente falta de cuidado. El asesinato del rey Filipo no se menciona en absoluto en el pasaje a que remite Gercke, *Física*, II, 23 *(sic)*, o en otras palabras, no existe tal pasaje. Gercke confunde la *Física* con la *Retórica*, que menciona a Filipo en II, 29, y encima mezcla esta mención con la bien conocida referencia a la muerte de Filipo en *Pol.*, V, 10, 1311b 2. Llamo la atención sobre esto simplemente porque el encontrarse en lugar tan autorizado es expuesto a inducir en error a muchos lectores. Es verdad que nuestra versión de la *Física* pertenece al último período. Pero las razones que da Gercke en apoyo de este hecho no lo prueban (ni siquiera el hecho de haberse escrito después de los *Analíticos* prueba necesariamente que sea tan tardía como éstos), y, de cualquier modo, se trata de una cuestión de simple revisión, sin significación alguna para el desarrollo filosófico de Aristóteles.

[7] Eudemo lo omitió en su paráfrasis de la *Física* (ver las observaciones preliminares sobre el libro VII en el comentario de Simplicio, vol. II, p. 1036, en Diels), lo que muestra que no pertenecía a la colección titulada *Física* reunida y legada a sus discípulos por el propio Aristóteles. Pero esto no prue-

pertenezca a la parte más antigua, habiendo nacido en un momento en que Aristóteles todavía no miraba la teoría de las Ideas como sencillamente desacreditada.[8] Lo mismo que la *Me-*

ba, naturalmente, que la obra fuese por completo desconocida en el Perípatos. En efecto, y como algunos de los libros de la *Metafísica,* que en un principio se trasmitieron independientemente, se conservó por ser un importante documento histórico, pero que no tenía apenas valor práctico, en vista de los "grandes y universales teoremas" del último libro —para emplear la expresión de Simplicio—. Parece haber sido la generación de Andrónico quien primero lo incorporó a la *Física,* en su piadoso deseo de hacer una colección completa. Simplicio comparó las dos versiones en que se conserva, sin ser capaz de descubrir diferencias de contenido dignas de mencionarse. Pero tiene razón al señalar que las pruebas del primer motor en el libro VII están a un nivel más bajo que las del libro VIII, y verosímilmente ésta es la razón por la que Aristóteles lo reemplazó con el último. Cf. E. Hoffmann, *De Aristotelis Physicorum libri septimi origine et auctoritate* (tesis, Berlín, 1905).

8 *Fís.,* VII, 4, 249b 19—26 es difícil y pide interpretación. Desde Simplicio nadie ha tratado de explicarlo, si exceptuamos la traducción de Prantl (Leipzig, 1854, p. 367), que no entendió el curso de las ideas. En el capítulo cuarto muestra Aristóteles que las diversas clases de movimientos, por ejemplo, la alteración cualitativa (ἀλλοίωσις) y la locomoción (φορά), son inconmensurables. La idea de velocidad igual (ὁμοταχές) sólo puede aplicarse a movimientos de la misma especie y conmensurables. Por ejemplo, pueden compararse entre sí movimientos cualitativos y también entre sí movimientos cuantitativos. En el primer caso hablamos de la semejanza o falta de semejanza (ἀνομοιότης) de las alteraciones cualitativas; en el segundo hablamos de la igualdad o desigualdad (ἀνισότης) de los movimientos cuantitativos. La desguialdad surge de lo "mayor o menor" de los movimientos cuantitativos cuando se comparan entre sí, a diferencia de lo "más o menos" de dos alteraciones cualitativas cuando también se comparan. Hay otra clase de movimiento que concierne a la sustancia y no simplemente a la cualidad o a la cantidad, a saber, el generarse y perecer. Dos generaciones pueden compararse en punto a la velocidad sólo cuando nos las habemos con dos cosas de la misma especie (ὁμοειδῆ), como, por ejemplo, hombres. Pero el lenguaje no tiene categoría capaz de expresar plenamente la índole de la diferencia entre dos generaciones, y por ello pide Aristóteles se le perdone si habla simplemente de su "diferencia" (ἑτερότης) de una manera general y pálida, y si no es capaz de mencionar ningún par de términos correlativos, como más y menos en la alteración cualitativa y mayor y menor en la locomoción, que hicieran ver claro cómo la distinción no es aquí ni de intensidad, ni de extensión, sino algo distinto. Y sigue la observación que es importante para la cronología: *si* la sustancia de cuya generación se trata es un número (como suponían Platón y la Academia), entonces la diferencia de velocidad entre

tafísica y la *Etica,* es la *Física* una compilación de por lo menos dos partes, cada una de las cuales se compone a su vez de varias monografías. Estas dos partes, *De los Primeros Principios* y *Del Movimiento,* se distinguen cuidadosamente, no sólo en las obras *Del Cielo* y *De la Generación y la Corrupción,* sino también en el último libro de la *Física* (VIII). Este libro no forma parte realmente de la *Física,* pues cita pasajes de dichas dos partes con la fórmula "como mostramos anteriormente en la *Física*".[9] Verosímilmente fué en un principio, como los libros *De la Sustancia y el Ser,* que estaban originalmente fuera de la *Metafísica* (esto

las generaciones de dos sustancias debe considerarse como la diferencia aritmética entre dos *números de la misma especie* con respecto al más y el menos. No hay, sin embargo, ningún término común para esta diferencia de velocidad. La última frase está corrompida, pero su significación es evidentemente la de que tampoco hay término correspondiente al "más y menos" y el "mayor y menor" para describir las dos generaciones que se comparan. Ahora bien, la afirmación de que las sustancias cuyas generaciones se comparan deben ser de la misma especie (ὁμοειδεῖς) se sigue del argumento entero del capítulo cuarto, pero ¿cuál es el sentido de la exigencia en el caso de los números? Debemos recordar que según la *Metaf.,* M 7, 1080b 37 *ss.,* una de las principales dificultades de la teoría de los números ideales era la cuestión de saber si las mónadas de que se componen son perfectamente conmensurables como las de la aritmética, o si cada "número primero", la primera díada, tríada, tétrada, etc., está compuesto de mónadas de una clase especial, de suerte que únicamente las mónadas que formen parte de un número determinado sean conmensurables y "de la misma especie" (la expresión se encuentra en A 9, 991b 24). La frase "de la misma especie" prueba, por tanto, que en nuestro pasaje todavía divisa Aristóteles la posibilidad de que la sustancia sea un número, lo que combate en todas las demás partes. En otro sentido cabe pensar que tenemos aquí simplemente un ejemplo dirigido a concretar el significado, como hace Simplicio cuando duda si Aristóteles se refiere aquí a los números ideales o simplemente a la idea de que la naturaleza de cada cosa depende de una determinada relación numérica entre sus partes; pero la afirmación de que los números deben ser "de la misma especie" excluye la última interpretación, pues si no es evidente de suyo que deban serlo, la referencia sólo puede ser a los números ideales. Si es así, el carácter de los argumentos del libro VII, que Simplicio llama "más débiles o, como Alejandro [más exactamente] dice, más verbales" *(op. cit.,* p. 1036, l. 12), se explicará mejor que de ninguna otra manera suponiendo que en el curso de los años los perfeccionó Aristóteles cada vez más. Sobre otro indicio del temprano origen del libro VII ver *supra,* pp. 57-58, n. 8.

[9] V. Bonitz, *Ind. Ar.,* 98a 27.

es, antes de ella), una de las investigaciones que Aristóteles contaba como medio físicas y medio metafísicas y como franqueando el paso de lo uno a lo otro.[10] Su lugar cronológico puede determinarse por su manera de tratar la teoría de los motores de las esferas, que no está trabajada en forma tan resueltamente unitaria como en la versión posterior del libro Λ de la *Metafísica*.[11] Sin embargo, claramente podemos ver que el libro VIII está destinado a aportar una re-fundamentación sumamente cuidadosa de la teoría del primer motor sobre una base física, y a defenderla contra todas las varias objeciones que ya habían sobrevenido por el lado astronómico, probablemente debidas a Calipo.[12] Con toda certidumbre, por tanto, no se escribió hasta el momento de la plena madurez de Aristóteles; y puesto que ni siquiera entonces formaba todavía parte de la *Física* (ni por tanto, verosímilmente, durante toda la vida del autor), no existía aún como un todo la *Física* tal como la conocemos. Así lo confirma el hecho de que la *Metafísica* cite como "físicas" las dos obras *Del Cielo* y *De la Generación y la Corrupción*. El término no significaba, por tanto, en aquel tiempo nuestra *Física*, sino un grupo más amplio de monografías independientes. Entre sus partes más antiguas estaba la que versaba sobre los primeros principios, a juzgar por el libro primero de la *Metafísica*, y la que versaba sobre la materia y la forma, a juzgar por el libro N de la misma obra, es decir, los dos primeros libros de nuestra *Física*. Podemos suponer, sin embargo, que en sustancia se remontan estas obras hasta el mismo período platónico de Aristóteles, aunque ciertos pasajes, tales como la mención del Liceo en el libro IV, revelan una revisión posterior de los detalles.[13] Para la historia del desarrollo filosófico de Aristóteles carece más o menos de importancia la fecha en que se completó la obra, com-

10 *Fís.*, VIII, 1, 251ª 5, sobre la eternidad del movimiento: "Debemos considerar, pues, cómo se encuentra este asunto, pues el descubrimiento de la verdad sobre él no sólo tiene importancia para el estudio de la naturaleza, sino también para la investigación del Primer Principio."

11 La prueba de que el capítulo 8 del libro Λ de la *Metafísica*, con su teoría de los motores de las esferas, es una adición posterior, se da más abajo, en el capítulo XIV.

12 *Fís.*, VIII, 6.

13 *Fís.*, IV, 11, 219ᵇ 21.

parada con el descubrimiento de que el carácter especulativo de lo que se llama la *Física* en sentido estricto está ligado con su origen directamente platónico. La obra se trabajó como parte de una teoría platónica del mundo y descansa en la misma base. Ello resulta especialmente claro cuando pasamos a los problemas concretos de detalle en los libros *Del Cielo,* citados también en las partes más antiguas de la *Metafísica.*[14] El comienzo del primero de estos libros tiene que ser en esencia antiguo, puesto que coloca triunfalmente al principio del curso entero de lecciones el descubrimiento de la existencia de un quinto elemento, el éter, hecho por el propio Aristóteles, el joven académico. Como ya mostramos, esta teoría es más antigua que los libros *De la Filosofía,* que están basados en ella, y está en necesaria relación con los primeros comienzos de la teoría del motor inmóvil de los cuerpos celestes.[15] La forma que da Aristóteles a su teoría del éter en los primeros capítulos de *Del Cielo* es posterior a la exposición de la obra exotérica (*supra,* p. 180). La idea anteriormente sostenida de que en el diálogo no dió expresión a su verdadera opinión, sino que más bien embelleció ésta poéticamente, es insostenible; pues lo que conserva en su obra *Del Cielo* es precisamente el punto que se suponía ser poético, la teoría de que los cuerpos celestes tienen alma.[16] La diferencia entre las dos obras está en la teoría física del movimiento natural de los cuerpos simples y en su relación con la teoría de la pesantez, asentada

14 V. Bonitz, *Ind. Ar.,* 101^a 7.

15 Sobre el origen de la teoría del éter ver la discusión exhaustiva de Eva Sachs, *Die fünf platonischen Körper* (Berlín, 1917). Ella también llega a la conclusión de que el apresuramiento con que aceptaron la teoría los secuaces de Platón muestra que nació en la Academia, por lo que Aristóteles hubo de proponerla antes de la muerte de Platón. Compárese lo que se dijo más arriba sobre la relación entre el *Epínomis* y el diálogo *De la Filosofía,* pp. 168-169, n. 42.

16 *Del Cielo,* II, 12, 292^a 18: "Venimos concibiendo los astros como simples cuerpos y como unidades ordenadas en serie, es cierto, más enteramente inanimadas; pero debemos concebirlos más bien como disfrutando de vida y actividad." La frase recuerda el diálogo *De la Filosofía* y célebres observaciones de Platón en las *Leyes.* Pero según *Del Cielo,* II, 8, son las esferas, y no sus astros, las que se mueven, y esto, rigurosamente tomado, implica que sean las esferas quienes tengan alma (o tengan motor, como en *Metaf.,* Λ 8), y no los astros, como en el diálogo *De la Filosofía.* Fué, pues, sólo

de una manera completamente distinta en el diálogo. En este punto no hacemos sino comprender con demasiada claridad qué importantes materias nos permanecen ocultas por la escasez de las fuentes. No obstante, la composición de los libros *Del Cielo* nos permite en todo caso observar cómo nació la cosmología de Aristóteles de la de Platón. Sólo conocemos directamente esta última por el *Timeo,* tras el cual están las vastas especulaciones pitagóricas de la escuela; por lo que es muy importante que esta obra de Aristóteles nos permita avizorar las discusiones sostenidas sobre el asunto en la Academia.

Ya se mostró que tal es la verdad relativamente al problema del éter. Este se halla ligado directamente con el *Timeo,* y encontramos sus reflejos en las obras de todos los condiscípulos de Aristóteles. Pero la cuestión de si puede haber un cuerpo infinito, si el mundo es finito o infinito y si hay sólo un mundo o hay más —una cuestión muy importante para la metafísica de Aristóteles, puesto que de ella depende la existencia del primer motor—, debió de discutirse también por los astrónomos de la *Academia* en vida todavía de Platón, y responderse por Aristóteles de acuerdo con su propia manera de ver, que era la de que el mundo es uno, eterno y finito. Aristóteles trata de probar no sólo que no hay en realidad más que un cielo, sino también que no puede haber más que uno. Puede parecer otra cosa, porque toda forma (εἶδος) realizada en la materia existe por regla general en cierto número de ejemplares específicamente idénticos (ὁμοειδῆ). Pero en realidad es indiferente al resultado que consideremos la forma como trascendente, esto es, como una Idea, o como inseparable (evidentemente, trataban algunos de los platónicos de aferrarse a este punto),[17] pues en esta cuestión no se debe

después de largo examen cuando decidió Aristóteles aquí que únicamente se mueven las esferas y no los astros, de suerte que también aquí tenemos un desarrollo de su primera manera de ver.

17 El pasaje es interesante porque en él se hallan frente a frente como posibilidades igualmente justificables la teoría de las Ideas y la idea de Aristóteles de que la forma es inmanente: "Toda especie o forma tiene o puede tener más de un ejemplar particular. Sobre la base de las ideas como la afirman algunos así debe ser, e igualmente a base de la idea de que ninguna entidad semejante tiene una existencia separada. Pues en todos los casos en que existe la esencia en la materia es un hecho de observación que las cosas

partir en absoluto de la forma, según Aristóteles, sino de la materia. Puesto que el cosmos encierra toda materia no puede haber además ningún otro mundo. El argumento parece un tanto ingenuo, mas para Aristóteles no es realmente absurdo, porque por "el cielo" no entiende, como va a decir en el acto, simplemente la esfera más externa o la región de los elementos más altos, en que se mueven los cuerpos celestes, sino el Todo universal, que debe concebirse como corpóreamente plástico, pero nunca como *actu infinitum*. Esta bola plástica agota toda la materia que existe. Fuera de ella no hay de hecho ni siquiera espacio, tiempo o vacío; mucho menos, cuerpo. Lo trascendental (τἀκεῖ) y supramundano no está, por lo tanto, en el espacio ni en el tiempo; éste no lo envejece; ni hay cambio de clase alguna en ese reino situado más allá de la esfera más externa. Pero dejemos que Aristóteles hable por sí mismo. Sus palabras respiran aquí una solemnidad insólita en los tratados.[18]

φανερὸν ἄρα ὅτι οὔτε τόπος οὔτε κενὸν οὔτε χρόνος ἐστὶν ἔξωθεν· διόπερ οὔτ' ἐν τόπῳ τἀκεῖ πέφυκεν, οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν, οὐδ' ἐστὶν οὐδενὸς οὐδεμία μεταβολὴ τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω τεταγμένην φοράν, ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα· καὶ γὰρ τοῦτο τοὔνομα θείως ἔφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων. τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μηθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἑκάστου κέκληται. κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστιν, ἀπὸ τοῦ ἀεὶ

Es patente, pues, que ni lugar, ni vacío ni tiempo existen fuera del cielo; por lo que ni ocupa lugar por naturaleza lo que allí se encuentra, ni el tiempo lo hace envejecer, ni se da mudanza alguna en nada de lo residente por encima del movimiento situado en el último extremo, antes llevando inalterable e impasible la mejor y más autosuficiente de las vidas, cruza la íntegra totalidad de su duración. Por algo este nombre a cosa divina sonaba entre los antiguos. El proceso que contiene el tiempo de la vida de cada ser, fuera del cual no hay proceso natural alguno, se llama la duración de cada

particulares de la misma forma son varias o infinitas en número." (*Del Cielo*, I, 9, 278ª 15.)

[18] *Del Cielo*, I, 9, 279ª 17. Sigo a Bernays al presentar el griego y la traducción frente a frente.

εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος. ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον τοῖς δ' ἀμαυρῶς, τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν. καὶ γὰρ καθάπερ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ τὰ θεῖα πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον· [ὃ] οὕτως ἔχον μαρτυρεῖ τοῖς εἰρημένοις. οὔτε γὰρ ἄλλο κρεῖττόν ἐστιν ὅτι κινήσει (ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴη θειότερον) οὔτ' ἔχει φαῦλον οὐθέν, οὔτ' ἐνδεὲς τῶν αὑτοῦ καλῶν οὐδενός ἐστιν. καὶ ἄπαυστον δὴ κίνησιν κινεῖται ευλόγως· πάντα γὰρ παύεται κινούμενα, ὅταν ἔλθῃ εἰς τὸν οἰκεῖον τόπον, τοῦ δὲ κύκλῳ σώματος ὁ αὐτὸς τόπος ὅθεν ἤρξατο καὶ εἰς ὃν τελευτᾷ.

ser. Por la misma razón, también el proceso del cielo todo, el proceso que contiene el tiempo todo y la infinitud, es duración —del *ser siempre* recibiendo el nombre— inmortal y divina. De él depende para los demás seres, para unos más plenamente, para otros débilmente, el ser y la vida. Como, en efecto, *en las discusiones filosóficas populares sobre lo divino* muchas veces se hace patente que por necesidad es inmutable lo divino, todo lo primero y sumo. Lo que, siendo así, *depone en favor de lo dicho.* Pues ni existe nada más fuerte que lo mueva (que sería algo más divino), ni tiene de deficiente nada, ni es carente de ninguna de las perfecciones de él propias. Y con incesante, por cierto, movimiento se mueve, no sin razón; pues todo deja de moverse cuando llega a su lugar natural, pero del cuerpo que se mueve en círculo es el mismo lugar de donde partió aquel a que arriba.

"Las discusiones filosóficas populares" significa el diálogo *De la Filosofía,* el único que discutía el problema teológico y examinaba su relación con la cuestión del eterno movimiento circular del firmamento. Las palabras finales son una cita más o menos literal del argumento del diálogo conservado en su comentario del pasaje por Simplicio, quien designa expresamente el diálogo como la fuente a que alude la referencia de Aristóteles. Por extraño que parezca, Bernays, que discutió este pasaje de Simplicio agudamente,[19] concentró su atención en la referencia, dejando de observar que en el conjunto del pasaje inmediatamente

19 Bernays, *Die verlorenen Dialoge des Aristoteles,* p. 110.

anterior, citado antes, cabe reconocer por su estilo un trozo de prosa literaria tomado del mismo diálogo. Ni siquiera el comienzo del capítulo décimo, que sigue inmediatamente, suena como una lección corriente, aunque en él sólo pueden señalarse huellas aisladas de otro estilo. De cualquier modo, debemos contar con que durante su primer período inserte Aristóteles libres reproducciones de anchas porciones de sus obras literarias no sólo en sus lecciones políticas, metafísicas y éticas, sino también en las científicas. Los diálogos, como es natural, no mentaban frecuentemente materias científicas. En el libro III de su *De la Filosofía,* sin embargo, había Aristóteles discutido (ver p. 164 *supra)* la cuestión de si el cielo es eterno, y argüído contra la opinión de Platón de que mientras que no tendrá fin, tuvo principio. Podemos conjeturar, por tanto, cierta dependencia respecto del diálogo nombrado precisamente en la última parte del libro I de su obra *Del Cielo,* que sigue a la parte citada antes, y en el comienzo del II, por discutirse aquí exactamente la misma cuestión —"si el cosmos es increado o creado, e imperecedero o perecedero". En lo esencial es esta indagación, como la del diálogo, una polémica seguida contra el *Timeo* de Platón, explícitamente mencionado.[20] Ahora bien, el comienzo del libro segundo es tan completamente ajeno en estilo y en método al habitual proceder pedagógico de Aristóteles, que la única explicación posible es la de que también aquí inserta partes del libro III del diálogo *De la Filosofía.* Nuestra falta de material hace imposible la prueba directa; pero puesto que mostramos concluyentemente con numerosos ejemplos que de hecho existen tales reproducciones, y puesto que sabemos que hay un largo extracto de dicho libro pocas páginas antes, no puede caber realmente duda sóbre el origen del presente pasaje.

Ὅτι μὲν οὖν οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι, καθάπερ τινές φασιν αὐτόν, ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ ἀΐδιος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὑτῷ τὸν	Así, pues, ni se generó el cielo todo, ni admite corromperse, como afirman algunos, antes es uno y eterno, no teniendo principio ni fin en toda su duración, sino teniendo y conteniendo en sí el tiem-

20 *Del Cielo,* I, 10, 280a 28. Cf. 279b 32.

ἄπειρον χρόνον, ἔκ τε τῶν εἰρημένων ἔξεστι λαβεῖν τὴν πίστιν καὶ διὰ τῆς δόξης τῆς παρὰ τῶν ἄλλως λεγόντων καὶ γεννώντων αὐτόν· εἰ γὰρ οὕτως μὲν ἔχειν ἐνδέχεται, καθ' ὃν δὲ τρόπον ἐκεῖνοι γενέσθαι λέγουσιν οὐκ ἐνδέχεται, μεγάλην ἂν ἔχοι καὶ τοῦτο ῥοπὴν εἰς πίστιν περὶ τῆς ἀθανασίας αὐτοῦ καὶ τῆς ἀϊδιότητος· διόπερ καλῶς ἔχει συμπείθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους, ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων μὲν κίνησιν, ἐχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μηθὲν εἶναι πέρας αὐτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρας· τό τε γὰρ πέρας τῶν περιεχόντων ἐστί, καὶ αὕτη ἡ κυκλοφορία τέλειος οὖσα περιέχει τὰς ἀτελεῖς καὶ τὰς ἐχούσας πέρας καὶ παῦλαν, αὐτὴ δὲ οὐδεμίαν οὔτ' ἀρχὴν ἔχουσα οὔτε τελευτήν, ἀλλ' ἄπαυστος οὖσα τὸν ἄπειρον χρόνον, τῶν δ' ἄλλων τῶν μὲν αἰτία τῆς ἀρχῆς, τῶν δὲ δεχομένη τὴν παῦλαν. τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον· ὁ δὲ νῦν μαρτυρεῖ λόγος ὡς ἄφθαρτος καὶ ἀγένητος, ἔτι δ' ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσχερείας ἐστίν, πρὸς δὲ τούτοις ἄπονος διὰ τὸ μηδεμιᾶς προσδεῖσθαι βιαίας ἀνάγκης, ἣ κατέχει κωλύουσα φέρεσθαι πεφυκότα αὐτὸν ἄλλως. πᾶν γὰρ τὸ τοιοῦτον ἐπίπονον, ὅσῳπερ ἂν ἀϊδιώ-

po infinito: a lo que por lo dicho cabe prestar fe, y en virtud de la opinión recibida de los que hablan de otra manera, haciéndolo generarse. Pues si es admisible que así sea, mas de aquella manera de que ellos dicen se genera no sea admisible, gran peso tendría también esto de convicción en punto a su inmortalidad y eternidad. Por lo que bueno es persuadirse de ser verdaderas las viejas doctrinas y más p r o p i a s de nuestros abuelos, de que existe algo inmortal y divino entre lo que tiene movimiento, pero lo tiene tal, como para que no haya límite a él, antes más bien sea él el límite de los demás. El límite es algo que contiene, y éste, el movimiento circular, siendo perfecto, contiene los i m p e r f e c t o s y que tienen límite y término, mientras que él, no teniendo ni principio ni fin alguno, antes siendo incesante a lo largo del tiempo infinito, es de los demás, de los unos, la causa de su principio, de los otros, lo que recibe su término. El cielo y el lugar supremo adjudicaron los antiguos a los dioses, por ser el único inmortal; el actual razonamiento atestigua que es incorruptible y no generado, e impasible de toda mortal contrariedad, y, además de ello, exento de esfuerzo, por no haber menester de necesidad alguna que por fuerza lo retenga, impidiéndole moverse naturalmen-

τερον ἤ, καὶ διαθέσεως τῆς ἀρίστης ἄμοιρον, διόπερ οὔτε κατὰ τὸν τῶν παλαιῶν μῦθον ὑποληπτέον ἔχειν, οἵ φασιν Ἄτλαντός τινος αὐτῷ προσδεῖσθαι τὴν σωτηρίαν· ἐοίκασι γὰρ καὶ τοῦτον οἱ συστήσαντες τὸν λόγον τὴν αὐτὴν ἔχειν ὑπόληψιν τοῖς ὕστερον· ὡς γὰρ περὶ βάρος ἐχόντων καὶ γεηρῶν ἁπάντων τῶν ἄνω σωμάτων ὑπέστησαν αὐτῷ μυθικῶς ἀνάγκην ἔμψυχον. οὔτε δὴ τοῦτον τὸν τρόπον ὑποληπτέον, οὔτε διὰ τὴν δίνησιν θάττονος τυγχάνοντα φορᾶς [διὰ] τῆς οἰκείας ῥοπῆς ἔτι σώζεσθαι τοσοῦτον χρόνον, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς φησιν. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὑπὸ ψυχῆς εὔλογον ἀναγκαζούσης μένειν ἀΐδιον· οὐδὲ γὰρ τῆς ψυχῆς οἷόν τ' εἶναι τὴν τοιαύτην ζωὴν ἄλυπον καὶ μακαρίαν. ἀνάγκη γὰρ καὶ τὴν κίνησιν μετὰ βίας οὖσαν, εἴπερ κινεῖσθαι πεφυκότος τοῦ πρώτου σώματος ἄλλως καὶ κινεῖ συνεχῶς, ἄσχολον εἶναι καὶ πάσης ἀπηλλαγμένην ῥᾳστώνης ἔμφρονος, εἴ γε μηδ' ὥσπερ τῇ ψυχῇ τῇ τῶν θνητῶν ζῴων ἐστὶν ἀνάπαυσις ἡ περὶ τὸν ὕπνον γινομένη τοῦ σώματος ἄνεσις, ἀλλ' ἀναγκαῖον Ἰξίονός τινος μοῖραν κατέχειν αὐτὴν ἀΐδιον καὶ ἄτρυτον.

εἰ δὴ καθάπερ εἴπομεν ἐνδέχεται τὸν εἰρημένον ἔχειν τρόπον περὶ τῆς πρώτης φορᾶς, οὐ μόνον αὐτοῦ περὶ τῆς ἀϊδιότητος οὕτως ὑπολαβεῖν ἐμμελέστερον, ἀλλὰ καὶ τῇ μαντείᾳ τῇ

te en otra forma. Que cuanto es así entraña un esfuerzo, tanto mayor cuando más eterno sea, ni es partícipe de la más perfecta constitución. Por lo mismo, tampoco hay que juzgar sea como cuentan los antiguos, que afirman haber menester de un Atlante que lo sustente. Parécense los autores de este razonamiento, en el juzgar del mismo modo, a los más recientes: que teniendo peso y siendo terrestres todos los cuerpos superiores, les dan fabulosamente por apoyo una necesidad animada. Ni hay que juzgar de este modo, ni que haciéndose por obra del torbellino más rápido el movimiento, por su propio peso se sustente tanto tiempo, como afirma Empédocles. Pero, ciertamente, tampoco es probable que por obra de un alma que lo fuerce a ello persista eternamente (el alma del mundo); pues no es posible que de un alma sea semejante vida sin pesar y feliz. Necesidad es que un movimiento que se produce por fuerza, si es que el primer cuerpo (el cielo) se mueve naturalmente en otra forma, y se mueve continuamente, sea ingrato y esté lejos de toda satisfacción racional, si es que ni siquiera tiene, como el alma de los animales mortales, el reposo de la relajación del cuerpo que sobreviene en el sueño, antes es necesario que le esclavice un destino de Ixión eterno y sin descanso.

περὶ τὸν θεὸν μόνως ἂν ἔχοιμεν οὕτως ὁμολογουμένως ἀποφαίνεσθαι συμφώνους λόγους.
ἀλλὰ τῶν μὲν τοιούτων λόγων ἅλις ἔστω τὰ νῦν.[1]

Si, pues, según dijimos, es admisible que sea del modo expuesto en punto al primer movimiento, no sólo el juzgar así de su eternidad sería más justo, sino que sólo concediéndolo así podríamos profesar doctrinas en armonía con las adivinaciones populares acerca de lo divino.
Pero de tales cosas baste lo dicho ahora.[21]

Apenas se necesita probar en detalle que el estilo de este capítulo es enteramente distinto del de la prosa científica de Aristóteles. La elección de palabras altisonantes que no se encuentra en el resto de estas simples llanuras, el tono notoriamente solemne y elevado, la riqueza de recursos retóricos, las ornamentales parisosis, quiasmos y antítesis, las atrevidas imágenes, como la del alma del mundo de Platón encadenada cual Ixión a hacer rodar perpetuamente la rueda del cielo, las sonoras repeticiones, como "límite y término" (τὰς ἐχούσας πέρας καὶ παῦλαν), "un destino eterno y sin descanso" (μοῖραν ἀΐδιον καὶ ἄτρυτον), "su inmortalidad y eternidad (εἰς πίστιν περὶ τῆς ἀθανασίας αὐτοῦ καὶ τῆς ἀϊδιότητος), "ingrato y lejos de toda satisfacción racional", "sin pesar y feliz", "las viejas doctrinas y más propias de nuestros abuelos", "entraña un esfuerzo ni es partícipe de la más perfecta constitución", pero sobre todo el orden artificial de las palabras, como en la prosa de los últimos diálogos de Platón, y la cuidadosa evitación del hiato, dan a este pasaje un tono y una dignidad que sólo encaja en un diálogo. Al final resulta particularmente claro que el propósito de esas ideas físicas era en los orígenes de las mismas principalmente religioso y metafísico. Vimos, en efecto, que la "sinfonía" entre el estudio físico de los cielos imperecederos y lo que Aristóteles llama bella y muy platónicamente la voz de Dios en nuestro interior es una combinación

21 Por estas palabras, con las que vuelve al estilo corriente de sus lecciones, el propio Aristóteles nos dice claramente que el pasaje anterior pertenece a "otro género", a un género que no se ajusta estrictamente al modo de tratar las cosas sobriamente científico que prevalece en el resto de la obra.

característica del libro III del diálogo *De la Filosofía.* La índole puramente dialéctica del argumento, que parte del respeto debido a las opiniones de los antiguos, de las tradiciones religiosas y de lo probable (εὔλογον), también revela su fuente.

Ello nos da un *terminus post quem* de la composición de la versión conservada de los libros *Del Cielo.* Se escribieron después del diálogo *De la Filosofía,* y por tanto uno o dos años después de la muerte de Platón como fecha más temprana. Pero tampoco fué probablemente mucho después, pues todo el punto de vista es el de la Academia de los últimos tiempos de Platón.[22] Las teorías cósmicas de los pitagóricos, que tan a menudo se aceptaron ciegamente dentro de aquel círculo; la creencia de que el cielo y la tierra son de forma esférica; la doctrina de las esferas; la doctrina de su armonía, que Aristóteles está tan interesado en desaprobar, como lo está en conseguir un claro y detallado cuadro físico de la forma en que pueden mover a los astros; los problemas de la forma y rotación de los astros, que había discutido Platón; el hecho de que los catálogos astronómicos de los babilonios y egipcios eran todavía evidentemente un descubrimiento reciente; la controversia, tan importante para la historia subsiguiente, sobre la posición y el movimiento de la tierra en el universo, en la que Aristóteles decidió que es esférica, pero que en vista de la falta de una prueba convincente de que se mueve, debe permanecer en el centro del universo, de acuerdo con las ideas reinantes sobre la naturaleza de los fenómenos de la gravitación; las líneas indivisibles de Jenócrates; la teoría de los elementos como corpúsculos matemáticos de Platón; el problema de la pesantez, con el que luchó en vano la Academia

[22] Su gran divergencia respecto del diálogo *De la Filosofía* en lo referente al éter, que prueba que este diálogo es su *terminus post quem,* puesto que sólo puede tomarse por una rectificación y no por un estudio anterior de la opinión propuesta allí, puede parecer una instancia en contra de la hipótesis de que el *Del Cielo* siguió muy de cerca al diálogo. Pero encontramos a Aristóteles haciendo un amplio uso de sus obras exotéricas tan sólo en los tratados pertenecientes al período medio, que estaba todavía muy cerca de ellas en el tiempo; y por tanto debemos suponer que la obra *Del Cielo* surgió principalmente, o que el primer boceto de ella se compuso durante dicho período medio, y que las revisiones, algunas de ellas drásticas, tuvieron lugar durante los años posteriores.

—todo este rico mundo de especulaciones físicas, abigarrada estructura hecha de muchos problemas especiales ensartados unos con otros, frecuentemente a todas luces sin mucho sistema, sólo puede comprenderse históricamente refiriéndolo al suelo que lo crió, la Academia. Las ideas de Aristóteles no se pusieron por escrito en esta forma hasta después del 347, pero se formaron mientras estaba aún en la Academia, en el curso de discusiones con Platón y sus compañeros.[23]

No podemos acometer aquí la empresa de hacer una apreciación general de la filosofía de la naturaleza de Aristóteles (intentaremos hacerlo en la última parte de este libro); debe bastarnos

[23] La fecha de la *Meteorología* es difícil de fijar. El tratado *De la Generación y la Corrupción,* al que hay que añadir los libros tercero y cuarto de *Del Cielo,* procede muy precisamente a lo largo de las mismas líneas especulativas que la *Física* y que el tratado *Del Cielo.* Su polémica se refiere a la reducción hecha por Platón de los cuatro elementos a figuras matemáticas (ἐπίπεδα) y a la teoría atómica de Leucipo y Demócrito. La *Meteorología,* por otra parte, se sumerge en el detalle. Aunque la distinción entre una parte general y una especial es esencial al plan de las obras de Aristóteles sobre la naturaleza, y aunque estas obras comprenden en consonancia ambas, sin embargo, en vista de la *Política* y de otras obras, no puede caber duda de que el material empírico vino más tarde, habiéndose recogido gradualmente y habiendo reobrado a menudo sobre la filosofía conceptual de aquél. No debemos, por tanto, fechar la *Meteorología* demasiado pronto. Las razones de Ideler para colocarla antes de la expedición de Alejandro a Asia *(Arist. Meteor.,* vol. I, p. IX) no son concluyentes. Poco cabe inferir del hecho de que Aristóteles crea exactamente, siguiendo a Herodoto, que el mar Caspio es un mar interior, mientras que la expedición de Alejandro llegó a la falsa conclusión de que comunicaba con el mar del Norte, creencia que prevaleció en adelante hasta los tiempos modernos; pues hasta la *Historia de los Animales,* que es con certidumbre posterior, toma sus descripciones de los animales egipcios, no de las informaciones de testigos de vista, sino de Hecateo de Mileto (Diels, *Hermes,* vol. XXII; las correspondencias entre la *Historia de los Animales* y Herodoto las señaló el gran Cuvier en su *Histoire des sciences naturelles,* vol. I (1841), p. 136; cf. A. von Humboldt, *Kosmos,* vol. II (1847), p. 427, n. 95). El hecho de que la *Meteorología* mencione el incendio del templo de Efeso (356) con las palabras νῦν συνέβαινε (III, 1, 371ª 30) nos da solamente un *terminus post quem,* pues sabido es que este νῦν es muy ambiguo y concede un amplio margen. Mientras que la expresión "sólo nos encontramos con dos ejemplos de un arcoiris lunar en más de cincuenta años" (III, 2, 372ª 29) no parece convenir a un joven, ni siquiera no tomando la primera persona literalmente.

el poner de manifiesto los principales hechos concernientes al curso de su desarrollo en cuanto tal. Nuestro cuadro de la aparición temprana de las partes fundamentales, esto es, cosmológicas y especulativas, de su teoría de la naturaleza, la *Física* y la obra *Del Cielo* con su apéndice *De la Generación y la Corrupción*, resulta confirmado por el origen notoriamente tardío de las obras *De las Partes* y *De la Generación de los Animales*. Estas se hallan basadas en la exacta observación del detalle. Son lo más perfecto y más característico producido por Aristóteles en la esfera de la ciencia natural. En contraste con ellas están su física y cosmología, con sus discusiones conceptuales y abstractas en grande de los principios generales de la naturaleza y del mundo, mucho más cerca de Platón, no sólo por los problemas que discuten, sino también por el método, pues son ejemplos del desenvolvimiento cuidadoso y crítico de las doctrinas de Platón que caracteriza el período medio de Aristóteles, el tiempo por el que escribió su cuadro del estado ideal y su ética y metafísica teológicas. Su continua polémica contra detalles de la filosofía natural de Platón no debe cegarnos para el hecho de que estas críticas brotan precisamente de su mayor cercanía a Platón aquí, no de la distancia a él. Verdad es que las cosas que más le interesa poner de manifiesto son el derrumbamiento del mundo invisible de las Ideas erigido por Platón como el paradigma o modelo del cosmos visible, su propia aversión a la simple especulación sin el apoyo de la experiencia, y su actitud escéptica frente a varias de las explosiones de incomprobable fantasía cosmológica, en que habían caído muchos académicos arrastrados de su gusto por la filosofía pitagórica; pero nos basta confrontar su *Física* y el *Timeo* de Platón y poner las dos obras en contraste con la concepción mecánica del mundo avanzada por Demócrito, o con la teoría puramente matemática de los cielos sugerida por Eudoxo, para ver que Aristóteles pisaba íntegramente sobre el terreno preparado por Platón, y que sus obras de física y cosmología son esencialmente discusiones sostenidas dentro de la Academia.

TERCERA PARTE

LA MADUREZ

CAPÍTULO XII

ARISTOTELES EN ATENAS

En el año 335/4 volvió Aristóteles a Atenas, después de una ausencia de trece años, no habiendo visto la ciudad desde la muerte de su maestro. La subida de Alejandro al trono había puesto un término a las oportunidades para ejercer una influencia directa en la corte de Macedonia. El joven rey debió de ofrecerle en verdad un retiro honroso, junto con los medios para proseguir sus investigaciones, y nadie creerá que en el momento en que necesitaba más que nunca un consejo experimentado, haya alejado deliberadamente de su lado al hombre que hasta entonces había sido su maestro en el arte del estado, y que continuó aguzando su conciencia política hasta el momento de la expedición de Asia;[1] pero el ritmo de sus vidas se había vuelto demasiado divergente ahora que Alejandro, a fin de salvar un trono que vacilaba bajo cada nuevo ocupante, corría de campaña en campaña y luchaba por su reconocimiento, ya en los Balkanes y el Danubio, ya en Grecia. No sabemos si Aristóteles permaneció en la corte hasta el momento de su vuelta a Atenas, o se había retirado anteriormente por un período considerable a su propiedad hereditaria de Estagira. Esto último es lo indicado por un fragmento de una carta, cuya autenticidad es, sin embargo, muy dudosa, puesto que sugiere más bien los afectados recursos del retórico que la manera fácil de Aristóteles, celebrada en la Antigüedad como el estilo epistolar ideal.[2] Que mantuvo cierta

[1] Sobre la conjetura de que Aristóteles escribió la obra *De la Monarquía* con ocasión de la subida de Alejandro al trono ver *supra,* p. 299, n. 3.

[2] Frg. 669 en Rose. "Fuí de Atenas a Estagira a causa del Gran Rey y de Estagira a Atenas a causa del gran frío." De suyo es, sin embargo, lo natural suponer que Aristóteles pasaba el tiempo estudiando en Estagira siempre que no le requerían en la corte; ver *supra,* p. 137, n. 24, sobre la estancia de Teofrastro en Estagira.

relación continua con la corte es algo sugerido también por el hecho de que no volvió a Atenas hasta que Alejandro cruzó para Asia Menor.

Inmediatamente después de la subida de Alejandro al trono (336) había habido en Atenas un levantamiento bajo la dirección de Demóstenes, que había estado fuera de la política desde Queronea, y el ejemplo había sido seguido por sus amigos de toda Grecia. La rápida represión de la rebelión hecha por Alejandro parecía haber restablecido la paz y la obediencia, hasta que la noticia de que había sido muerto durante una campaña en el Danubio movió al partido nacionalista a levantarse una vez más (335), proclamando la libertad y autonomía.[3] Una vez más fueron sometidos muy rápidamente. Alejandro asaltó y arrasó Tebas, advertencia para los demás griegos. Sólo al precio de las mayores dificultades escapó Atenas a la degradante orden de entregar a Demóstenes y todos los dirigentes nacionalistas. Estas personas desaparecieron de la escena pública. El sentimiento contra Macedonia se hizo considerablemente menos tenso. Alejandro partió en octubre del 335. En mayo del 334 cruzó a Asia Menor y derrotó a los sátrapas persas en el Gránico.

Por este tiempo vino a Atenas Aristóteles, como la flor del intelecto griego, el gran filósofo, escritor y maestro, el amigo del gobernante más poderoso de la época, cuya fama rápidamente creciente le realzó con ella incluso a los ojos de las personas que estaban demasiado lejos de él para comprender su importancia propia. Su intención de volver al lugar de su formación pudo desarrollarse durante sus últimos años de Macedonia, mientras vivía en el retiro del estudio. Fué su recuerdo de Platón lo que le hizo ver en esta vuelta algo más que una simple condición externa de una influencia realmente amplia. Por eso se presentó públicamente al mundo entero como el sucesor de Platón. Verdad es que la Academia le había extrañado de su seno. Después de la muerte de Espeusipo (339/8) habían los miembros escogido a Jenócrates por cabeza.[4] Para Aristóteles ni siquiera se planteaba la cuestión de volver a entrar en una asociación dirigida ahora

[3] Arriano, I, 7, 2: "prometiendo la libertad [y autonomía], antiguas y nobles palabras".

[4] *Ind. Acad. Hercul.*, col. VI, p. 38 (Mekler).

por un antiguo camarada de tan diferentes intereses intelectuales, por deseoso que estuviese de mantener una buena inteligencia externa con aquel varón venerable. No sabemos de hecho de ninguna querella (probablemente muchas personas seguían cursos en ambos lugares), pero desde este momento cedió la Academia la dirección a la nueva escuela, que Aristóteles abrió primeramente en las galerías de la palestra del Liceo, y más tarde verosímilmente fuera de él en un espacio cercano, con estancias adecuadas, en frente de la puerta de Diocares, al este de la ciudad, un paraje que había sido lugar de reunión de sofistas durante décadas. Mientras Aristóteles permaneció dentro de los muros de Atenas fué una vez más, pero la última, aquella destronada reina de las ciudades el centro intelectual del mundo helénico, la metrópolis de la ciencia griega. Cuando él y Teofrastro murieron, todo pasó. En adelante el centro de gravedad reside en Alejandría. Aristóteles, el no ateniense en Atenas, a un tiempo el jefe intelectual de la nación y el soporte de la influencia macedonia en la que había sido anteriormente la ciudad directiva del imperio ático: he aquí el símbolo de la nueva era.

Aristóteles encontró su nuevo hogar intelectual bajo la protección de su poderoso amigo macedonio Antípater, a quien Alejandro había dejado detrás como regente y comandante en jefe de Macedonia y Grecia. Es sumamente sensible que hayamos perdido su correspondencia con este importante personaje, que parece haber sido más íntimo de él que ningún otro desde la muerte de Hermias. Dado que Antípater procedía de un medio totalmente distinto y no era un intelectual, su amistad debió de basarse en alguna profunda afinidad de carácter. Esto explica cómo una relación que empezó en la corte de Filipo, en un momento en que Aristóteles estaba en gran favor con el rey y con Alejandro, pudo sobrevivir a la voluble gracia del último, y anudar un lazo de por vida que no soltó a Antípater ni siquiera muerto su amigo filósofo. Aristóteles le nombró en su testamento el ejecutor de sus últimas voluntades. Los pocos fragmentos conservados de las cartas de ambos hablan el lenguaje de una absoluta confianza mutua. Podemos inferir que Aristóteles y su círculo estaban de acuerdo con las intenciones políticas del macedonio, puesto que durante los años 334/23 gobernó Antípater

los asuntos domésticos de Grecia con una autoridad virtualmente absoluta.

El partido macedonio de Atenas, que era particularmente fuerte entre los ricos, pudo salir entonces a la luz sin peligro. La desconfianza mutua había tomado terribles proporciones entre los ciudadanos, y aún era fácil para los nacionalistas poner en escena y ganar certámenes oratorios como el que tuvo lugar entre Demóstenes y Esquines por la corona, poniendo con ellos de su lado temporalmente a las masas. Pero eran impotentes contra las lanzas macedonias y ya no tenían el apoyo de las personas cultas, a cuya indiferencia se había de hecho debido principalmente el naufragio de los esfuerzos de Demóstenes. Para los círculos intelectuales era una clara ganancia el tener el apoyo moral de una escuela vinculada directamente con la administración macedonia. Oradores populares como Licurgo y Demóstenes no podían prevalecer contra el ascendiente ético e intelectual de los recién llegados, ni podían culpar de traición o corrupción a hombres que no eran atenienses. Nunca fué posible convencerles de intenciones directamente políticas; su influencia en la educación de un nuevo grupo se ejerció más bien a través de su tácita condenación del nacionalismo demosténico que a través de ningún programa político. Con su fina sensibilidad para tales cosas evitó cuidadosamente siempre Aristóteles tocar la herida del orgullo ateniense, o dejar caer ninguna observación incisiva sobre Demóstenes y su partido, por objetables que fuesen para él, como sin duda lo eran. No es sino hasta años más tarde cuando osa el Liceo declarar su opinión privada en las mordaces expresiones de Teofrastro y de Demetrio Faléreo sobre el estilo y la declamación de Demóstenes como orador popular. Aristóteles no era tan miope, naturalmente, como para hacer responsable a Demóstenes de la guerra de Queronea, según hacían Esquines y sus secuaces. Su única observación conservada sobre Demóstenes rechaza esta manera de ver —pero nada sería más falso que hacer de esto una razón para suponer que comprendió en algún grado la posición de Demóstenes. El grupo de los intelectuales del Liceo, aunque no cosmopolitas en absoluto, se habían apartado, sobre todo porque no tenían confianza alguna en las casi fantásticas reconstrucciones del mundo de Alejandro, y se nega-

ban a tomar en consideración el fraternizar de las razas o el fundirse con los asiáticos. Aristóteles permanecía al lado de la nación griega como un médico perplejo junto al lecho de su paciente. Demóstenes y los nacionalistas no podían entender una actitud así arraigada en el reconocimiento de la amarga verdad. Veían en la escuela de Aristóteles una oficina macedonia de espionaje.[5]

No hay escuela científica de que tengamos un cuadro tan completo como del Liceo. Las mismas lecciones dadas allí han llegado hasta nosotros por la mayor parte en las obras de Aristóteles. La ley ateniense prohibía a los extranjeros adquirir tierras en Atica, y sin embargo encontramos más adelante a Teofrastro en posesión de una propiedad consistente en un gran jardín que contenía un santuario de las Musas (de acuerdo con el precedente de la Academia), un altar y varias salas de clase.[6] Era en una de estas salas donde estaban extendidos los mapas (γῆς περίοδοι) sobre tableros (πίνακες). Los otros instrumentos de estudio, tales como la biblioteca, debían de estar allí también. En el Museo había una estatua de Aristóteles y otras ofrendas. Demetrio Faléreo, el discípulo de Teofrastro, le dió aquella finca para que fuese propiedad suya (ἴδιον), aunque era meteco. Debió de ser un acto de especial significación legal, pues era contrario a la constitución. Dado que ya bajo Aristóteles poseía la escuela una gran cantidad de material, y en particular una colección de libros que sólo podían alojarse en un amplio edificio, no podemos evitar la conjetura de que la propiedad donada más tarde a Teofrastro era precisamente aquella en que había enseñado el propio Aristóteles. Demetrio la guardó para la escuela porque la memoria del fundador estaba ligada a aquel pedazo de tierra. Pero la donación efectiva debió de concluirse a nombre de Teofrastro, puesto que en su testamento lega éste el

5 Tal era con certeza la opinión de Demóstenes. Tan sólo no osó decirla en voz alta, como hizo su sobrino Democares al defender el decreto de Sófocles (307/6). Este decreto abolió las escuelas de filosofía pro-macedonias después de la liberación de Atenas por Demetrio Poliorcetes. Sobre las calumnias contra Aristóteles y sus seguidores en los fragmentos de Democares ver Baitter-Suppe, *Or. Att.*, vol. II, pp. 341 *ss.*

6 Dióg. L., V, 39. La sociedad formaba, por tanto, una hermandad (θίασος) dedicada al culto de las Musas.

Perípatos a la escuela con las siguientes palabras. "El jardín y el paseo y las casas anejas al jardín, todo y cada cosa, lo doy y lego a aquellos de nuestros amigos matriculados que deseen estudiar la literatura y la filosofía aquí en común, puesto que no es posible a todos estar siempre en casa, a condición de que ninguno enajene la propiedad o la dedique a su uso privado, sino de tal suerte que la tengan como un templo, en conjunta posesión y vida, como es justo y debido, y en términos de familiaridad y amistad." [7]

Estas bellas palabras muestran que seguía viviendo en la escuela el espíritu que en ella había implantado Aristóteles. La vida común estaba regulada siguiendo reglas precisas. Como un símbolo de su comunidad tenían regularmente los miembros reuniones sociales una vez al mes, para comer o beber. Más tarde, en el testamento de Estratón, encontramos formando parte de una lista con la biblioteca el servicio de mesa para los banquetes, las mantelerías y las copas para beber.[8] Todo esto debió de hacerse más completo a cada generación sucesiva, pues durante la dirección de Licón hubo quejas porque los estudiantes más pobres ya no podían tomar parte en las comidas por ser demasiado el lujo en ellas. Aristóteles mismo escribió códigos para el beber y el comer (νόμοι συμποτικοί y νόμοι συσσιτικοί), como hicieron Jenócrates y Espeusipo para la Academia. Estas regulaciones desempeñaban un papel no insignificante en las escuelas filosóficas.[9]

También estaban reguladas las lecciones. La tradición nos informa de que Aristóteles daba sus lecciones más difíciles y filosóficas por la mañana, mientras que por la tarde hablaba a un público más amplio de retórica y dialéctica. Además había lecciones dadas por los discípulos más antiguos, tales como Teofrastro y Eudemo. No conocemos el nombre de muchos discípulos de Aristóteles, pero ¿qué griego hay que escribiese durante los cien años siguientes sobre ciencia natural, retórica, literatura o historia de la civilización, y no se le llamase peripatético? Pródi-

[7] Dióg. L., V, 52.

[8] Dióg. L., V, 62.

[9] Sobre la organización externa de la asociación peripatética y la elección de cargos ver Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, p. 264.

gos de este título como eran los gramáticos, fácil es ver que pronto se extendió sobre todo el mundo de lengua griega la influencia intelectual de la escuela. Apenas encontramos nombres de atenienses entre los peripatéticos famosos; una gran parte de los estudiantes debían de venir de otras ciudades. En el Liceo se convirtió la vida en común o συζῆν de Platón en una universidad en el sentido moderno, una organización científica y docente. Los estudiantes, aunque seguían llamándose amigos, siguiendo la grata costumbre de Platón, andaban constantemente yendo y viniendo, porque como dice Teofrastro con un matiz de resignación, "no es posible a todos estar siempre en casa". Pero una cosa siguió siendo común a la nueva escuela con la Academia: su orden interno era, exactamente como la idea de la comunidad platónica, una expresión de la quintaesencial naturaleza y espíritu de su creador. La organización de la escuela peripatética es un reflejo de la naturaleza de Aristóteles, el acto de un solo espíritu directivo cuya voluntad vive en los miembros de la misma.

No solemos decirnos con suficiente claridad a nosotros mismos que Aristóteles no fué uno de esos grandes autores filosóficos que legan su obra a la posteridad en forma literaria, empezando realmente a vivir sólo después de muertos, cuando empieza a obrar por ellos la palabra escrita. La serie de obras literarias al estilo de Platón que publicó durante sus primeros años estaba evidentemente completada en su mayor parte por el tiempo en que empezó a enseñar en Atenas; en todo caso, los diálogos más importantes pertenecen a un período muy anterior, y es difícil suponer que durante estos años se ocupase una vez más en componer accesoriamente pequeñas conversaciones en forma más o menos amena. Estaba entonces más que nunca absorbido por la enseñanza. Los tratados que poseemos son la base de su influencia viva sobre sus discípulos. En el *Fedro* nos dice Platón que la palabra escrita es inservible para transmitir un verdadero conocimiento científico. No hemos creído sino demasiado que podíamos hacer caso omiso de esta opinión, fundamental como es para la comprensión de los diálogos; y sólo ahora empezamos realmente a ver que tiene su base en la efectiva relación imperante entre la producción literaria y la enseñanza oral en la Academia

de Platón, y que toda visión general de los diálogos que no los contemple sobre el fondo de esta amplia actividad pedagógica representa un desplazamiento del centro de gravedad.[10] Con Aristóteles es diferente la situación una vez más. Aquí tenemos una parálisis gradualmente creciente del deseo de creación literaria, hasta que por último queda Aristóteles enteramente embebido en la enseñanza. La vasta suma de su vida no se encuentra ni en los tratados, ni en los diálogos. Reside en su influencia viva sobre sus discípulos, arraigada no en el Eros de Platón, sino en el deseo de saber y de enseñar. Separados de su creador y de la voz de éste no podían producir, ni producían los tratados un efecto independiente. La misma escuela peripatética fué incapaz de entenderlos una vez que ya no estuvieron allí para interpretarlos los discípulos inmediatos de Aristóteles, y sobre los primeros tiempos de la edad helenística tuvo esta gigantesca masa de conocimiento y meditación una influencia asombrosamente insignificante. No fué hasta el siglo primero antes de Cristo cuando se desenterraron los tratados, pero aún entonces no los entendieron los profesores griegos de filosofía de Atenas.[11] Cuando la obra laboriosa de los comentaristas, continuada durante siglos, hubo vuelto visibles una vez más estas poderosas estructuras de pensamiento, que habían estado a distancia de la anchura de un cabello de perderse por siempre para la posteridad, empezó por fin Aristóteles a ser segunda vez el maestro de las escuelas. Por fin se empezó a comprender que no había que encerrarse en aquellos de sus escritos que brillaban con la corona de la fama literaria, sino que había que aprender a ver trabajar al verdadero hombre en los tratados inéditos, a fin de captar el último resplandor de la individualidad de un espíritu tan mezquino con la posteridad y tan pródigo con sus propias circundancias. Así ha llegado Aristóteles a ser, muy contrariamente a su propia intención, el maestro de todas las naciones. Esta misión dirigida a todos los tiempos y lugares está en vivo contraste con su personal influencia y deseo, que desplegaba la concentración auténticamente griega en el aquí y el ahora y enfocaba todas sus potencias sobre su círculo inmediato. Enseñanza como la de Aristóteles no ha vuelto a verse

jamás. Para los griegos fué algo absolutamente nuevo, algo que abrió una nueva era precisamente al comenzar la edad de las grandes escuelas filosóficas. Estoicos, epicúreos, académicos, todos pusieron más peso en la enseñanza oral que en la expresión literaria de sí mismos.

Las relaciones de Aristóteles con Alejandro no pueden seguirse hasta el fin. La memoria *De la Colonización,* con su subtítulo *Alejandro* a la manera de los diálogos, prueba que continuaron ininterrumpidas hasta los tiempos en que el rey andaba fundando ciudades por Egipto y Asia. No pudieron, sin embargo, dejar de ser afectadas por el destino de Calístenes, que le sorprendió en el año 327.[12] Este sobrino de Aristóteles había sido su discípulo durante su estancia en Asos y también en Pela. Más tarde, inmediatamente antes de la marcha de Alejandro para Asia, le había ayudado a hacer la lista de los vencedores de Delfos. Entonces alcanzó el cuartel general del rey con la aprobación de su tío. Desde un principio fué indudablemente su intención recoger las hazañas del rey. Su glorificación de Alejandro en la obra que le dedicó, como su panegírico de Hermias, delatan el hecho de que su interés por el asunto no era el de verdadero historiador, sino más bien de una índole personal. Se sumergió mentalmente en el espíritu de Alejandro con filosófica persistencia, pero no alcanzó siempre la no desfigurada verdad. No era un estudioso de la naturaleza humana. Era un intelectual de fino gusto literario, un filósofo de aguda inteligencia, y no carecía de talento oratorio, especialmente improvisando, pero como declaró el propio Aristóteles, estaba desprovisto de buen sentido natural. Aunque era un partidario personal del rey, al que defendió constantemente en su historia contra la oposición de la vieja nobleza macedonia, que desconfiaba de su política con los asiáticos, maniobró, no obstante, por un extemporáneo despliegue de dignidad filosófica en la cuestión de la obediencia debida, como para atraerse la desgraciada sospecha de conspirar con aquella misma oposición, incurriendo así en la desgracia del rey. Su posición en la corte había sido siempre, verosímilmente, aislada, puesto que no pertenecía ni al partido de la nobleza

12 V. Jacoby sobre "Callisthenes" en Pauly-Wissowa, vol. x, c. 1674.

militar macedonia, ni a los murmuradores literarios griegos que pululaban en el cuartel general, sino que dependía exclusivamente del favor personal del rey. Cuando éste se le retiró, quedó inerme contra las intrigas del resto. Es ahora seguro que los hombres que rodeaban inmediatamente al rey creyeron más tarde conveniente ocultar algunas de las circunstancias que acompañaron la caída de Calístenes. Su culpabilidad no quedó demostrada en absoluto por medio de un proceso jurídico normal, y su ejecución fué uno de los actos autocráticos cometidos por Alejandro en aquel tiempo, cuando la extrema tensión de sus fuerzas mentales y físicas le llevó a veces a volcánicas explosiones de terrible pasión incluso contra sus más cercanos amigos. Aunque podemos tender el velo de la indulgencia sobre estas inhumanidades, no pudieron sino nublar la memoria del rey guardada por Aristóteles y extinguir el afecto por él en su corazón. Aristóteles trató de conservar su equilibrio espiritual siendo justo, inexorablemente justo, hasta con las faltas de su sobrino. La miseria humana insistió en creer en la Antigüedad que la temprana muerte de Alejandro se debió a un veneno administrado a instigación de Aristóteles. Ello no respondía al carácter del filósofo, pero la copa de la regia amistad había resultado ciertamente amargada por una gota de ponzoña.

La estancia de Aristóteles en Atenas dependía aún exclusivamente de Alejandro. Cuando en el año 323 llegó la nueva de la muerte del último, nadie quiso creerla esta vez; pero cuando se la confirmó finalmente, no hubo quien contuviese al partido nacionalista. La única protección de los amigos de Macedonia había sido Antípater, pero también él había perdido, como Aristóteles, la confianza del rey durante los últimos años, y estaba en aquel momento en marcha a través de Asia Menor hacia Babilonia. Había sido llamado a la corte, para permanecer en lo futuro bajo los ojos del rey. Aristóteles evitó el súbito desbordamiento de odio nacionalista y los ataques del partido demosténico huyendo a Calcis, en Eubea. Allí estaba la propiedad familiar de su difunta madre, y allí permaneció durante los meses siguientes hasta su propia muerte. Una enfermedad del estómago de que padecía puso término a su vida poco después, a los 62 años. Parece que tuvo conocimiento de su próxima muerte, pues el

testamento que poseemos se redactó en Calcis.[13] No le ahorraron la noticia de que los délficos, que le habían acordado honores por su lista de los vencedores píticos, los habían revocado ahora que había muerto su regio protector; pero ni siquiera las confusiones de aquel tiempo pudieron perturbar verdaderamente la paz de su alma, por especialmente sensitivo que fuese a las desgracias humanas.[14]

Dos palabras sobre su vida privada durante estos últimos años. Su tutor Proxeno y su madre adoptiva habían muerto hacía mucho. Aristóteles había adoptado al hijo de ambos, Nicanor, siendo un padre para él. Nicanor era un oficial del estado mayor de Alejandro. En el año 324 lo envió el rey a Grecia como portador de un importante mensaje. El fué el encargado de anunciar a los helenos reunidos en Olimpia para celebrar los festivales nacionales que Alejandro reclamaba honores divinos. En su testamento legó Aristóteles a Nicanor la mano de Pitias, hija de su matrimonio con la hacía largo tiempo difunta Pitias, y que era todavía menor de edad. Después de la muerte de su mujer había tomado en su casa a una cierta Herpilis, de quien tuvo un hijo llamado Nicómaco. En su testamento se muestra solícito de cuidarse fielmente de todos ellos y también de sus estudiantes. Hay algo conmovedor en el espectáculo del desterrado poniendo en orden sus asuntos. Constantemente recuerda su patria, Estagira, y la lejana y solitaria casa de sus padres, las figuras de sus padres adoptivos, a su único hermano Arimnesto, a quien perdió temprano, y a su madre, a quien sólo podía pintar como la había visto siendo niño. Su deseo es que no se separen sus restos mortales de los huesos de su mujer Pitias, como había sido también la última voluntad de ella. En este último documento de simples disposiciones prácticas leemos entre líneas un extraño lenguaje,

[13] El testamento habla de Calcis y Estagira como los únicos lugares posibles para vivir Herpilis, sin mencionar a Atenas (Dióg. L., V, 14). También considera como inseguro dónde deba sepultarse a Aristóteles (V, 16), lo que indudablemente habría sido distinto si las disposiciones se hubiesen dictado en Atenas en tiempos más tranquilos.

[14] Frg. 666 en Rose (carta a Antípater): "De la votación de Delfos y el privarme de mis honores diré que lo siento, pero no demasiado." El tono de este fragmento es muy auténtico.

como no se encuentra en los testamentos de los otros jefes de la escuela peripatética que también se conservan. Es el cálido tono de una verdadera humanidad, y al mismo tiempo el signo de un abismo casi aterrador entre él y las personas de quienes estaba rodeado. Estas palabras las escribió un hombre solitario. Un vestigio de esta soledad nos queda en una confesión extremadamente emotiva que hace en una carta de este último período, palabras que despiden una inimitable fragancia personal. "Cuanto más solitario y aislado estoy, tanto más he llegado a amar los mitos." En el interior de la casa ruidosa está sentado un anciano que vive exclusivamente para sí, un eremita, para emplear su propia expresión, un yo retirado en su propia intimidad, una persona que en sus momentos felices se pierde en el profundo país de las maravillas que es el mito.[15] Su austera y reservada personalidad, cuidadosamente oculta a los ojos del mundo exterior tras las inconmovibles murallas de la ciencia, se nos revela aquí, levantando el velo de su secreto. Como nos pasa con la mayoría de las personalidades de la Antigüedad, de la de Aristóteles sabemos justo lo bastante para comprender que no podemos saber realmente nada de ella. Vemos, sin embargo, que aquella vida tan llena no quedaba agotada, como pudiera suponer una mirada superficial, con todo su saber e investigar. Su "vida teorética" arraigaba en una segunda vida, escondida y profundamente personal, de la que sacaba su fuerza aquel ideal. El pintar a Aristóteles como no siendo más que un hombre de ciencia es el reverso de la verdad. Aquella fué justamente la edad en que empezó el yo a emanciparse de las cadenas del lado objetivo de la vida, en que sintió más conscientemente que nunca antes que no podía quedar satisfecho con la sola creación externa. En aquel tiempo se retiró el lado privado de la vida del tumulto de la acción a su

15 Frg. 668, en Rose. Según Aristóteles están mito y filosofía estrechamente relacionados. Era un problema que había tomado de Platón. *Metaf.*, A 2, 982b 17: "Un hombre que está perplejo y se admira, se cree ignorante. De aquí que hasta el amante de los mitos sea en cierto sentido un amante de la Sabiduría, pues el mito está compuesto de cosas que admiran." Naturalmente una cosa es ver elementos filosóficos en el amor al mito, y otra que el filósofo se recree, como hace Aristóteles en este fragmento, en volver después de su larga lucha con los problemas al lenguaje semi-oculto, ilógico, oscuro, pero sugestivo, del mito.

tranquilo rincón, haciéndose un hogar en él. El lado privado de los individuos despertó también y cerró la puerta a los huéspedes no invitados. La forma absolutamente objetiva en que Aristóteles se presentó siempre al mundo exterior estaba ya basada en una consciente separación de lo personal respecto de las actividades exteriorizadas. Tan sólo un poco más tarde el torrente rápidamente creciente de la subjetividad rompió sus diques y arrastró todas las cosas fijas en el ritmo de su propio movimiento íntimo.

El busto en que las últimas investigaciones reconocen el verdadero retrato de Aristóteles ostenta una cabeza muy individual.[16] El artista ejecutó su obra en forma un tanto convencionalmente refinada, mas a pesar de ello tiene la obra una personalidad elocuentemente viva. Como en la famosa cabeza de Eurípides, se revela el pensador en el pelo que cae sobre la poderosa frente en finos y diseminados cabellos. Pero el artista no se ha detenido en tales rasgos más o menos típicos, en su esfuerzo por apresar la individualidad del modelo. De lado nos sorprende el contraste entre el mentón que sobresale bajo una boca apretadamente cerrada y que da una expresión de indomable energía, y la mirada crítica, contemplativa, perfectamente horizontal de los ojos, dirigidos hacia un punto fijo fuera del hombre y extrañamente inconscientes de la pasión y el movimiento retratados en la mitad inferior de la cara. La intensidad de esa penetrante mirada es casi inquietante. El rostro entero hace la impresión de una inteligencia altamente cultivada, pero desde el primer momento se halla esta impresión subordinada a la expresión de una tensa y grave atención que abraza todos los rasgos. El dominio del intelecto es evidente en todos ellos. Tan sólo en torno a la boca burlona hay como una sombra de dolor —la única manifestación de lo involuntario que revela esta faz.

Para concluir vamos a dar una traducción de su testamento. El nos transporta directamente a la atmósfera humana en que vivió Aristóteles.[17]

Todo irá bien, mas para el caso de que suceda algo, ha tomado Aristóteles estas disposiciones. Antípater será el ejecutor en

[16] Studniczka, *Ein Bildnis des Aristoteles,* Leipzig, 1908 (programa de decanato).

[17] Diôg. L., V, 11.

todas las materias y en general, pero hasta que llegue Nicanor, serán Aristomenes, Timarco, Hiparco, Dióteles y (si él consiente y las circunstancias se lo permiten) Teofrastro, quienes se encargarán así de Herpilis y de los niños como de la propiedad. Y cuando la niña [su hija Pitias] haya crecido, se la dará en matrimonio a Nicanor; pero si sucede algo a la niña (no quiera el cielo que suceda cosa semejante) antes de su matrimonio, o después de casada, pero antes de haber hijos, tendrá Nicanor plenos poderes tanto por respecto a la niña, cuanto por respecto a todo lo demás, para administrar de una manera digna así de él mismo, como de nosotros. Nicanor se encargará de la niña y del niño Nicómaco como lo crea justo en todo lo concerniente a ellos, como si fuese su padre y hermano. Y si algo sucediese a Nicanor (¡no lo quiera el cielo!), sea antes de que despose a la niña, sea después de haberla desposado, pero antes de haber hijos, todas las disposiciones que pueda tomar serán válidas. Y si Teofrasto quiere vivir con ella, tendrá los mismos derechos que Nicanor. En otro caso, los ejecutores, de acuerdo con Antípater, administrarán en lo que respecta a mi hija y al niño como les parezca ser mejor. Los ejecutores y Nicanor, en memoria mía y del constante afecto que ha tenido Herpilis para mí, cuidarán de ella en cualquier otro respecto, y si desea casarse, verán cómo la den a alguien no indigno; y además de lo que ya ha recibido, le darán un talento de plata tomado de la herencia y las tres sirvientes que escoja, además de la muchacha que tiene al presente y del sirviente Pirreo; y si prefiere quedarse en Calcis, el alojamiento del jardín; si ir a Estagira, la casa de mi padre. Cualquiera de estas dos casas que elija, los ejecutores la amueblarán con los muebles que crean adecuados y que apruebe la propia Herpilis. Nicanor se encargará del niño Mírmex, a fin de que lo lleven a sus propios amigos en una forma digna de mí, con la propiedad de él que recibimos. A Ambracis se le dará la libertad, y al casarse mi hija recibirá 500 dracmas y la muchacha que ahora tiene. Y a Tale se le dará, además, de la muchacha que tiene y se compró, 1000 dracmas y una muchacha. Y Simón, encima del dinero pagado a él antes que a otro sirviente, tendrá un sirviente comprado para él o recibirá una suma mayor de dinero. Y Ticón, Filón, Olimpio y su hijo obtendrán su libertad cuando se case mi hija. Ninguno de los sirvientes que me cuidaron será vendido, sino que seguirán siendo empleados; y cuando lleguen a la edad adecuada, obtendrán su libertad, si la merecen. Mis ejecutores verán cómo se erijan, cuando estén acabadas, las imágenes que se mandaron hacer a Grilión, a saber, la de Nicanor, la de Proxeno, que fué mi intención haber hecho, y la de la madre de Nicanor; también erigirán el busto que se ha hecho de

Arimnesto, para que sea un recuerdo de él, en vista de que murió en la infancia, y dedicarán la estatua de mi madre a Demeter en Nemea o dondequiera que crean mejor. Y dondequiera que me sepulten, allí se depositarán los huesos de Pitias, de acuerdo con sus propias instrucciones. Y para conmemorar la vuelta de Nicanor sano y salvo, como hice voto en nombre suyo, erigirán en Estagira estatuas de piedra de tamaño natural a Zeus y Atenea Salvadores.

CAPÍTULO XIII

LA ORGANIZACION DE LA CIENCIA

La segunda estancia de Aristóteles en Atenas fué la culminación de su desarrollo. Fué su madurez; el filósofo completó su doctrina y desempeñó la función de jefe de una gran escuela. Como los investigadores descubrieron hace mucho un enlace entre las obras conservadas y la actividad de maestro de Aristóteles, mientras que por otro lado suponían que sólo durante este último período había enseñado realmente, concluyeron, como era natural, que todos los tratados se habían compuesto durante este tiempo, tragándose sin recelo la escabrosa consecuencia de su deducción, a saber, que la composición entera debió de amontonarse en el breve espacio de trece años. No podemos exponer la opinión reinante más brevemente de lo que la enunció Zeller, a quien se sigue contando por una autoridad en estas cuestiones: "Si, pues, es justa la opinión ya indicada acerca del destino de estos textos, que eran sus escolares, el enlace de los mismos con su enseñanza y el carácter de sus referencias mutuas, se sigue que la totalidad de ellos *debió* de componerse durante su estancia final en Atenas."[1]

Nuestro estudio de la estancia en Asos hace innecesario decir más sobre lo insostenible de esta opinión, y ello hace también posible obtener una idea más clara de la especial significación

[1] Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics,* vol. I, p. 155. Cf. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles,* p. 128: "Todas las obras supervivientes pertenecen al último período de la vida de Aristóteles; incluso en el caso de que lo poco que se ha comprobado sobre sus mutuas relaciones cronológicas hubiera un día de acrecentarse gracias a afortunados descubrimientos, la índole del contenido de las obras excluye toda esperanza de que ni siquiera la más antigua de ellas pudiera resultar lo bastante temprana para mostrarnos a Aristóteles elaborando aún su sistema; en todos los puntos se nos presenta éste completo; en ninguna parte vemos al constructor construyendo."

del último período de Aristóteles dentro de todo su desarrollo. Ahora, que hemos logrado precisar el espíritu y la dirección de su obra durante los años medios, vemos que la última fase, la de Atenas, se distinguió muy claramente de la anterior. La especulación audaz y las extensas investigaciones empíricas, que según la opinión anterior se apretaron juntamente en el estrecho espacio del último período, resultan ahora separadas en el tiempo. Las bases de su filosofía quedaron completadas en el período medio —tomando "filosofía" en el sentido estricto en que emplean el término siempre los expositores, y por consiguiente excluyendo sus gigantescas investigaciones en los dominios de las ciencias de la naturaleza y del hombre. Empezó Aristóteles su desarrollo filosófico siguiendo a Platón; pasó luego a criticar a éste; pero en su tercer período apareció algo totalmente nuevo y original. Aristóteles se volvió a la investigación empírica de los detalles, y mediante una consecuente aplicación de su concepto de forma llegó a ser en esta esfera el creador de un nuevo tipo de estudio. Por el momento no preguntaremos cuál sea la relación entre esta línea de trabajo y la filosofía del estadio anterior, y hasta qué punto la una complete la otra y hasta qué punto vaya más allá de ella. Debemos empezar por asentar el hecho como tal, a saber, el hecho de que mientras que las disciplinas filosóficas centrales se limitaron a recibir durante este período ciertas alteraciones características del espíritu de la nueva dirección que tomaba su obra, fué el ancho campo de la naturaleza y de la historia en donde Aristóteles pasó a ser realmente creador. La principal prueba de esta tesis reside en los papiros e inscripciones recientemente descubiertos; pero todavía no se han sacado sus necesarias consecuencias para la historia del desarrollo de Aristóteles.

Una inscripción honorífica desenterrada en el año 1895 recuerda la decisión de los délficos "de ensalzar y coronar" a Aristóteles y a su sobrino Calístenes en agradecimiento por haber hecho una lista completa de los vencedores en los juegos píticos desde los tiempos más antiguos hasta el presente.[2] Semejante lista había requerido, naturalmente, investigaciones muy exten-

2 Dittenberger, *Sylloge*³, p. 485.

sas en los archivos, investigaciones que debieron de ser importantes también para la historia de la cultura y de la literatura. En esta obra roturaba Aristóteles, hasta donde podemos ver, un nuevo campo. No pudo tener lugar muy temprano, en vista de la cooperación de su sobrino, que había sido su discípulo en Asos y en Pela (*supra*, p. 365); ni tampoco después del 334, en que Calístenes partió para Asia con Alejandro. Fué probablemente en relación con su historia de la Guerra Sagrada cuando Calístenes obtuvo acceso a los archivos de los sacerdotes de Delfos, a fin de estudiar las fuentes de las luchas y negociaciones con los focenses, lo que no podía hacerse en otra parte. Que la fecha efectiva de la *Lista de los Vencedores Píticos* fué aproximadamente el 335/4, poco antes de la marcha de Calístenes para Asia, lo muestra la ley del albañil para que se tallase en piedra una reproducción de la lista, que se conserva y lleva el nombre del arconte de Delfos Cafis (331/0). Fué un trabajo laborioso, que se elevó, según cálculos recientes, a una tabla de unas 60,000 palabras. No puede ser otra que la lista de Aristóteles y Calístenes, esculpir la cual se prolongó evidentemente durante varios años.[3] Se sigue que esta lista se compuso hacia el final del período macedonio o al comienzo del ateniense.

Al mismo período pertenecen las grandes investigaciones arqueológicas que hizo Aristóteles acerca de las competiciones de las grandes Dionisíacas y de las Leneas, y sus *Didascalias*, archivos de las representaciones dramáticas de Atenas, que constituyeron más tarde la armazón de la cronología utilizada por los historiadores alejandrinos de la literatura para su historia del teatro clásico, y todavía son la base de todo lo que sabemos sobre las fechas en que se estrenaron las piezas. Estas investigaciones, fundamentales para la historia de la literatura griega, las sugirió indudablemente el estudio filosófico de los problemas de la poética emprendido por Aristóteles. La inmensa colección de material viene después del estudio filosófico, pues el diálogo perdido *De los Poetas* se remonta ciertamente a días tempranos. Una vez más, es el nuevo elemento la amplificación del estudio conceptual por medio de la investigación del detalle histórico y cronológico. Es-

[3] Cf. Homolle, en el *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. XXII, p. 631.

tas investigaciones sólo pudieron hacerse sobre el terreno, los archivos del arconte, y por tanto, o antes de la muerte de Platón, o después del 335. Pero la analogía con las otras obras de la misma índole de Aristóteles indica claramente que pertenecen al último período, y es harto evidente de suyo que las investigaciones preliminares, que hubieran sido imposibles sin el permiso del gobierno, se hicieron en relación con la reforma cívica del teatro emprendida hacia el final de los años treinta por Licurgo, el autor del nuevo teatro de piedra de Atenas.[4] Exactamente como ordenó para el estado copias de todas las viejas tragedias y monumentos, hasta los maestros clásicos, lo mismo que se preocupó de que se representasen regularmente sus obras, debió de ser el hombre que levantó en piedra, a la espalda del Pórtico, detrás del teatro de Dionisio, el registro de todas las competiciones dramáticas desde el final del siglo sexto. Los catálogos de los escritos de Aristóteles mencionan también una obra comparable a la lista de los vencedores píticos, una obra sobre los vencedores de los juegos olímpicos, que sigue el camino pisado por primera vez por el sofista Hipias de Elis. De esta obra nada se sabe. Verosímilmente fué sugestión directa de la lista pítica; si es así, debe de pertenecer también a la segunda estancia en Atenas.

Cabe mostrar, como observamos antes, que la misma conclusión es probablemente verdadera también de aquella enorme empresa de la colección de 158 constituciones. El único espacio de tiempo en que el filósofo pudo disponer de la ayuda externa necesaria para una obra tan extensa, que debió de ocupar a un número muy grande de investigadores, lo tuvo mientras fué jefe

[4] El interés de Aristóteles por el desarrollo de las principales formas literarias, especialmente la tragedia y la comedia, que los peripatéticos aristotélicos extendieron a otros géneros (como resulta de Horacio, *Ars Poet.*, 73, 275), se revela en los fragmentos de sus *Victorias* conservados en una inscripción (C.I.A., II., 971), que mencionan la primera representación de κῶμοι o farsas. A diferencia de las *Didascalias*, no nació esta obra del interés de Aristóteles por la historia del teatro, sino simplemente del interés oficial del estado ateniense por las personas y las tribus de los subvencionadores y de los exhibidores triunfantes. De ahí que pruebe claramente la relación entre estas investigaciones y la reforma cívica del teatro hecha por Licurgo. Sobre las *Didascalias* ver Tachmann, *De Aristotelis Didascaliis* (tesis) Gotinga, 1909.

de una gran escuela dentro de la cual podía adiestrar colaboradores adecuados a sus fines. La estancia en la corte de Pela no es una alternativa en que se pueda pensar, pues si en ella tenía apoyo financiero, no podía encontrar los auxiliares necesarios. *La Constitución de Atenas,* recobrada al comienzo de la última decena del siglo pasado, y que forma el libro primero de la colección, procediendo de la propia pluma de Aristóteles, da, en el material especialmente abundante de la historia ática, un ejemplo del método que debía adoptarse a lo largo de toda la obra. Las referencias temporales muestran que no se publicó antes del 329/8.[5] El trabajo sobre las otras constituciones, del cual poseemos, gracias a fragmentos insólitamente numerosos, una abigarrada pintura, no pudo ejecutarse, por tanto, antes de los últimos años de Aristóteles, si es que se llegó a completar durante su vida.

Con esta colosal compilación, resultado de un trabajo cuidadoso y detallado a base de fuentes locales, alcanzó Aristóteles el punto de su mayor distancia a la filosofía de Platón. Lo individual es ahora casi un fin en sí. El mismo carácter se presenta con más claridad todavía en los *Problemas Homéricos,* obra puramente filológica y literaria, cuyos libros, tales como los colectaron los editores, eran con probabilidad en número de seis; ellos condujeron a la interpretación y crítica alejandrinas, y, juntamente con la fundación de la poética, de la cronología de la literatura y del estudio de la personalidad de los poetas, hicieron de Aristóteles el creador de la filología, que Demetrio Faléreo,

5 Por algún tiempo después del descubrimiento de la *Constitución de Atenas* se levantó una polvareda innecesaria sobre su fecha, así como sobre su autenticidad. Torr descubrió la verdad de una buena vez en su "Date of the Constitution of Athens" (*Athenaeum,* Nº 3302; cf. *Classical Review,* vol. v, 3, p. 119). La fecha de composición está limitada hacia atrás por la mención del arconte Cefisofonte (329/8) y hacia delante por la mención en el capítulo 46 de la construcción de trirremes y cuatrirremes, pero no de quinquerremes, de los cuales se habla como existentes, sin embargo, en C.I.A., II, 809^{d} 90, donde están tomadas del año oficial anterior. De esta inscripción se sigue que la decisión de construir quinquerremes, de la que no sabe Aristóteles, debió de tomarse lo más tarde en 326. Por consiguiente, la *Constitución de Atenas* se escribió entre 329/8 y 327/6. V. Wilamowitz, *Aristoteles und Athen,* vol. I, p. 211, n. 43. Paso por alto los intentos completamente equivocados de retrotraer la obra hasta los años cincuenta.

discípulo de discípulo, transportó posteriormente a Alejandría. Podemos probar que los Δικαιώματα πόλεων o *Pleitos de las Ciudades* también pertenecen a este último período (haciendo sumamente probable que asimismo pertenezcan a él las *Costumbres de los Bárbaros)* por medio de un fragmento que menciona la expedición de Alejandro de Moloso al sur de Italia, donde encontró la muerte. Esquines, en su discurso de la corona, se refiere a esta muerte como a un acontecimiento demasiado reciente, y por ende cae al final de los años treinta, siendo 330 el año que se señala habitualmente.[6]

Las obras acabadas de mencionar representan un tipo científico de investigación exacta del mundo real que era algo absolutamente nuevo y revelador en el mundo griego de la época. Ni siquiera Demócrito puede compararse con él. Emancipado de la forma platónica de pensar, se hizo Aristóteles, con esto, el héroe de la línea de investigadores universales que empezó con la filología alejandrina de Calímaco y Aristarco y se ha perpetuado cada pocos siglos, desde el Renacimiento, en grandes figuras aisladas, tales como Escalígero. Pero Aristóteles sobrepasa con mucho a todos sus sucesores, por la originalidad del método que le permitió anticipar la ciencia de futuros milenios —el método de aplicar el principio de la forma a los detalles de la realidad, la idea de la *uniformidad* de la naturaleza— y por la complejidad del genio con que recorrió no sólo la historia y teoría de la cultura, sino también el opuesto hemisferio de la ciencia natural.

En la ciencia natural, a su vez, el trabajo de su último período le revela como el maestro no tanto de la filosofía, cuanto de la "historia" en el sentido griego de la palabra, que abarca el estudio detallado de la naturaleza y la vida natural, así como el conocimiento de los sucesos humanos. Se nos ha habituado desde antiguo a tomar sus obras científicas como un todo, y a poner la *Historia de los Animales,* así como los libros *De las Partes* y *De la Generación de los Animales,* en la misma línea que la *Física,*

6 Arist., frg. 614, en Rose; Esq., *Ctes.,* 242. La expedición de Alejandro Molosio se menciona en los *Pleitos* como un ejemplo histórico, y es evidentemente ya pasado. Las *Costumbres,* dado el interés etnológico, arqueológico y mitológico a que responden, deben de pertenecer al mismo período de trabajo. Hacen juego con las *Constituciones.*

la obra *Del Cielo* y *De la Generación y la Corrupción*. Cierto que vacilaríamos, sin embargo, en afirmar que los *Problemas* sean tempranos, puesto que la colección tal como la tenemos no es idéntica en absoluto con la de Aristóteles, sino en parte propiedad de sus discípulos, que fueron los continuadores inmediatos de las detalladas investigaciones iniciadas en el Perípatos. Esto hace muy probable que hasta los problemas auténticamente aristotélicos pertenezcan al último período, como lo indica también la riqueza del material y la variedad de intereses especiales. Es en realidad perfectamente evidente de suyo que la mecánica celeste de la obra *Del Cielo,* junto con el estudio especulativo de los conceptos fundamentales de la "física", fuesen académicos por su origen, como mostramos que lo son, mientras que este absorberse en detalles, la mayoría de ellos sin relación alguna con la filosofía, no encaja en el período de especulación. Pero debemos ir todavía más lejos. La propia *Historia de los Animales* no pertenece por su estructura intelectual al mismo tipo conceptual que ejemplifica la *Física,* sino al mismo plano que la colección de constituciones. Como colección de materiales, su relación con los libros *De las Partes* y *De la Generación de los Animales,* que trabajan sobre ella e indagan las razones de los fenómenos que ella contiene, es exactamente la misma que la de la colección de constituciones con los libros más tardíos, los empíricos, de la *Política*. Los provee de una base. Por tanto, pasa con la *Historia de los Animales* exactamente lo mismo que con los *Problemas;* esta obra presenta las más claras huellas de diferentes autores; los últimos libros son de miembros más jóvenes de la escuela, que aparecen continuando, completando y hasta corrigiendo y criticando la obra del maestro. Lo más probable es que la tarea se organizase exactamente como la de recoger las constituciones, distribuyéndose el trabajo entre varias personas desde el comienzo mismo. Qué parte tomó en él el propio Aristóteles, es difícil de precisar con certeza en la actualidad. La descripción del mundo vegetal, que está muy estrechamente enlazada con la del animal, se le señaló a Teofrastro, que la continuó por su propia cuenta. Apenas puede ser verdad, como se ha afirmado a veces, que la *Historia de los Animales* sería concebible prescindiendo de los descubrimientos hechos por la expe-

dición de Alejandro. La información que contiene sobre los hábitos de animales desconocidos en aquel tiempo en Grecia, tales como los elefantes, supone las experiencias de la marcha hasta la India, y hay con seguridad otros numerosos pasajes donde nos sigue oculta la influencia de aquella enorme ampliación de la ciencia griega. Cuán grande fué el provecho de las expediciones de Asia para la botánica de Teofrasto, está puesto en claro en la admirable, aunque no definitiva obra de Bretzl.[7] Así, todos los indicios señalan una fecha tardía al origen de las obras zoológicas del filósofo. No debemos proyectar retroactivamente esta acabada organización de investigación especializada en la Academia; daría ello un cuadro completamente ilusorio. Se mostró anteriormente que las *Semejanzas* de Espeusipo, aunque se ocupaban principalmente con plantas, no contenían estudios botánicos a la manera de Teofrasto, sino material para la aplicación del método de división por géneros y especies recomendado por Platón en sus últimos días, en el *Sofista* y el *Político,* y practicado realmente en la Academia tan sólo en razón de la lógica de la clasificación, y no por ningún interés por los seres particulares y sus condiciones de vida.[8] Podemos descubrir claramente en la

[7] M. Bretzl, *Botanische Forschungen des Alexanderzugs,* Leipzig, 1903.

[8] En el libro primero *De las Partes de los Animales,* que contiene una introducción metodológica general, cuya significación para fijar el objetivo de las últimas investigaciones de Aristóteles apreciaremos más adelante, pone el filósofo en detallado contraste su punto de vista con el método de división académico (cc. 2—4). El principio de la dicotomía propuesto por Platón en el *Sofista* y el *Político,* y aplicado posteriormente a distintas clases naturales por sus discípulos, especialmente Espeusipo, se critica rigurosamente en dicho pasaje, así desde el punto de vista de la lógica, como también por ser inservible para la construcción de una zoología real, si se quiere evitar la separación violenta de especies emparentadas. Verdad es que hasta en los tempranos *Tópicos* (VI, 6, 144^b 32) critica Aristóteles ciertas superficialidades de la división académica desde el punto de vista lógico, pero esta clase de oposición había surgido ya dentro del propio círculo académico, como él mismo nos dice allí. La crítica hecha en *De las Partes de los Animales* y en otros lugares de las obras zoológicas es totalmente independiente de ésta. Brotó de su propia aplicación positiva, continuada durante largo tiempo, al efectivo reino animal, y es el resultado final de sus esfuerzos por arrancar una nueva clasificación a los hechos mismos. Lo incompleto de este "sistema", que ha conducido a menudo a la negación de su existencia, se debe a su tardía aparición en el desarrollo de Aristóteles como pensador. V. Jürgen Bona

Historia de los Animales de Aristóteles y en la *Historia de las Plantas* de Teofrasto la influencia del esquematismo de este método; pero suponer que la verdadera aportación de dichas obras reside en la clasificación de animales y plantas sería erróneo. La clasificación fué mucho menos importante en el desarrollo de la ciencia natural que el hecho de que aquí se tomó por primera vez absolutamente en serio la observación y descripción del individuo y la historia de su vida. Es justamente aquí donde fué tan vasta la labor de Aristóteles y su escuela, a pesar de varios crasos errores, que en vista de la multiplicidad y del diverso valor de las fuentes de que hubo de servirse eran inevitables, mientras estaba el método en su infancia. La *Meteorología* pertenecerá en conjunto también a este período.[9] El libro sobre la causa de las inundaciones del Nilo, de cuya autenticidad ya no cabe dudar, es un caso particularmente interesante de un problema especial dentro de esta esfera. Casi podemos ver a Aristóteles trabajando durante este período, cuando comunica a sus colaboradores los resultados de las últimas observaciones hechas desde la parte superior del valle, y termina su exposición exclamando: "Las inundaciones del Nilo ya no son un problema, pues se ha observado realmente que las lluvias son la causa de la crecida." [10]

Muy estrechamente enlazada con los estudios sobre la naturaleza orgánica y los seres vivos está la serie de investigaciones que emprende Aristóteles en su obra *Del Alma* y en el grupo de monografías antropológicas y fisiológicas agregadas a ella. El simple hecho de que agregue a la psicología las doctrinas de la percepción y el color, de la memoria y reminiscencia, del sueño y la vigilia, de los sueños, de la respiración, del movimiento de

Meyer, *Aristoteles' Tierkunde, Ein Beitrag zur Geschichte der Zoologie, Physiologie und alten Philosophie* (Berlín, 1855), pp. 53 y 70 *ss.*

9 Ver *supra*, p. 353, n. 23.

10 Quedé convencido por el excelente artículo de Partsch, "Des Aristoteles Buch über das Steigen des Nil", *Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* (philosophisch-historische Klasse), vol. XXVII, p. 553, Leipzig, 1910. La forma original de la conclusión traducida en el texto está conservada por Focio (οὐκέτι πρόβλημά ἐστιν. ὤφθη γὰρ φανερῶς ὅτι ἐξ ὑετῶν αὔξει, ver Partsch, p. 574), y es característica de Aristóteles; cf. *Metaf.*, H 6, 1045ª 24: "La cuestión ya no se considera una dificultad."

los seres vivos, de la longevidad, de la juventud y la vejez, de la vida y la muerte, revela una persistente actitud fisiológica; el punto de partida de esta serie de estudios es necesariamente psicológico, porque aquí se concibe el alma como el principio de vida, que se persigue luego a través de todas sus manifestaciones características. Toda suerte de huellas indican que la serie sólo alcanzó gradualmente su presente plenitud.[11] La unión de estos preliminares fisiológicos más generales con las obras zoológicas constituye un amplio cuadro del mundo orgánico, tal como lo tenemos ahora, dándonos una estructura artísticamente pedagógica que no apareció en esta forma hasta el último período. La cuestión es hasta qué punto participe la psicología misma en el desarrollo general que ya esbozamos, y si podemos descubrir algunos datos utilizables para la construcción de una cronología de esta obra y de los llamados *Parva Naturalia.*

En este orden de cosas se destaca como peculiarmente platónico y no muy científico el libro tercero *Del Alma,* que contiene la doctrina del *Nus.* Esta doctrina es un viejo y permanente elemento de la filosofía de Aristóteles, una de las principales raíces de su metafísica. La manera de tratarla en esta obra entra profundamente en la metafísica. Sobre ella y en torno a ella se construyó subsecuentemente, al parecer, la teoría psicofísica del alma, sin echar, no obstante, un puente sobre el abismo existente entre las dos partes cuyos ascendientes intelectuales eran tan diversos. Pudiera objetarse que este doble carácter penetra la filosofía entera de Aristóteles y debió de ser inherente a ella desde un principio. Contra esta opinión debe decirse que la doctrina del *Nus* era un elemento tradicional heredado de Platón, quien no tuvo, sin embargo, una psicofísica, ni siquiera ligeros rudimentos de ella, y que mientras que encontramos una desarrollada teoría del *Nus* hasta en las obras más antiguas de Aristóteles de que podemos tener un conocimiento exacto, como está de acuerdo con la general tendencia especulativa de su primera filosofía platonizante, no encontramos en esas obras huella alguna de psicología empírica. Este último estudio es íntegramente su propia in-

[11] V. Brandis, *Griechich-römische Philosophie,* vol. II b 2, pp. 1192 ss., y mi artículo "Das Pneuma im Lykeion", *Hermes,* vol. XLVIII, p. 42.

vención. De aquí que no sea ciertamente un accidente el que su ética, por ejemplo, esté edificada sobre una teoría muy primitiva del alma, a saber, la división de ésta en una parte racional y otra irracional. Esta venerable doctrina, que en Aristóteles aparece ya en el *Protréptico,* es simplemente de Platón. Por razones prácticas la dejó intacta Aristóteles en días posteriores, aunque su psicología había recorrido un largo camino en el intervalo y ya no reconocía en absoluto la existencia de partes del alma. En la ética seguía siendo conveniente trabajar con las viejas ideas, sin que se derivasen errores lo bastante graves para viciar el resultado ético; el viejo sistema de Platón quedó inserto en las bases de la ética de Aristóteles de una vez para siempre. No obstante, cree Aristóteles necesario el defender semejante simplificación del problema.[12] La estructura de su ética habría sido probablemente distinta, si al echarse los cimientos de ella hubiera ya alcanzado su psicología el nivel en que la conocemos. Este contraste de niveles puede señalarse aún en detalles precisos. La forma en que el *Eudemo* desarrolla la teoría platónica de la reminiscencia, y la fe en la inmortalidad personal tal como la encontramos allí y hasta en el diálogo *De la Filosofía* (esto es, incluso al comienzo del período medio), son incompatibles con la psicofísica de la obra *Del Alma* tal como ha llegado hasta nosotros. Suponen la persistencia después de la muerte de aquella parte precisamente de la conciencia humana que según la manera de ver posterior del filósofo está vinculada al cuerpo.[13] Es más, hemos

[12] En la *Etica Eudemia* todavía basa con entera confianza Aristóteles su doctrina de la virtud en la vieja división esquemática del alma en "dos partes que se distribuyen en la razón" *(II,* 1, 1219b 28), *exactamente como hace en el Protréptico,* al que sigue aquí palabra por palabra (ver *supra,* p. 286). Por otra parte, el pasaje correspondiente de la versión posterior *(Et. Nic.,* I, 13, 1102a 23 *ss.)* insiste como defendiéndose en que el político y el hombre práctico necesita de un mínimo (¡sólo éste!) de conocimiento psicológico para poder juzgar exactamente en materia de virtud. "Sutilizar más requiere quizá más trabajo del que pide la materia de que se trata. Encima, algunos puntos referentes a la virtud están suficientemente explicados en las obras exotéricas, que deben consultarse." Entonces viene la doctrina, tradicional en este punto, de las partes racional e irracional del alma, pero con una breve alusión a la índole problemática del concepto de "partes del alma". De acuerdo con esta frase, se le evita deliberadamente en lo que sigue.

[13] Ver *supra,* pp. 64 *ss.*

de reconocer que la ética del período medio, con su idea teológica de clarividencia y profecía, está aún al mismo nivel que el diálogo *De la Filosofía*, mientras que la obra *De la Interpretación de los Sueños*, que pertenece a la serie de estudios fisiológicos agregados a los libros *Del Alma*, representa una ruptura completa con esta manera de ver platonizante. El estado de espíritu es aquí completamente no-ético y puramente científico; y más importante que el hecho de que Aristóteles rechace su manera de ver anterior es el método sobre la base del cual la rechaza. Llega a intercalar consideraciones tomadas de la psicología de los animales, clara señal del diferente espíritu de esta nueva actitud absolutamente nada mística.[14] Ahora es el nuevo espíritu soberano a lo largo de los primeros libros clásicos de la psicología, con su teoría de la percepción sensible y la idea concomitante del alma como la *entelequia del cuerpo orgánico. La doctrina del Nus nunca hubiera* podido dar nacimiento a todo esto. Hacen igualmente época las investigaciones de las breves obras fisiológicas. No se trata de una atrevida inferencia, sino tan sólo de un hecho evidente, que pertenecen al mismo estadio tardío de desarrollo que la obra *De la Interpretación de los Sueños*, inserta entre ellas como una monografía sobre un problema heredado de Platón.[15] Por su con-

[14] En este ensayo extremadamente interesante trata Aristóteles de dar una explicación natural del fenómeno de la adivinación por los sueños mediante la psicofisiología. No niega que a veces preveamos el futuro en el estado de sueño, pero sí niega ahora que esta previsión proceda de regiones metafísicas. En contra de la creencia en sueños enviados por un dios, hay el hecho de que ni los sabios, ni los buenos acostumbran tener tales sueños, sino con frecuencia justamente personas de moralidad inferior, que resultan estar físicamente predispuestas para ellos, y también el hecho de que los animales tienen igualmente sueños (una referencia a la *Historia de los Animales*, IV, 10, 536b 28). Aristóteles muestra la conexión entre lo que soñamos y las impresiones subconscientes o conscientes de la vida de vigilia, y examina en detalle las causas de la desfiguración de las imágenes en los sueños. Sobre la adivinación en el diálogo *De la Filosofía* ver *supra*, pp. 188 *ss.*; y en la ética original, *supra*, pp. 276-277.

[15] No es esclarecedor el suponer que Aristóteles pudo adoptar la posición de la psicología científica en otras materias en un momento en que acariciaba todavía la idea de la adivinación, y de que precisamente en este punto siguió moviéndole a consentir en un compromiso un platonismo conservador. Por el contrario, su cambio de opinión sobre la adivinación fué simplemente la

tenido, su método, su fecha y sus vistas generales, todo este complejo de investigaciones es uno con las grandes obras sobre las partes y la generación de los seres vivos. Ni siquiera, pues, en el caso de que la versión presente del libro tercero *Del Alma* fuese uniforme y contemporánea de los otros dos y de los *Parva Naturalia* (sobre lo que no aventuro ninguna opinión, por faltar los materiales para tomar una decisión), podría ello alterar el hecho de que las ideas sobre el *Nus* son anteriores, mientras que el método y la ejecución del resto es posterior y pertenece a otro estadio de desarrollo —de hecho, a otra dimensión del pensamiento.[16]

Otra y no menos importante creación de los últimos días de Aristóteles fué la fundación de la historia de la filosofía y de las ciencias, una gran obra colectiva, enciclopédica por las dimensiones aunque uniforme por el plan, cuya monumental estructura hizo por primera vez perceptible a los sentidos aquella viva unidad del conocimiento que encarnaba el Perípatos. En una visión del proceso cósmico tal como la de Aristóteles, es la historia del avance gradual del conocimiento humano el gran tema final del saber. Con él alcanza la ciencia el estadio de una comprensión histórica de la íntima ley teleológica de su propio ser, exactamente como pudiera ser la de una planta o la de un animal. Es pasmoso cómo ejecutó Aristóteles esta tarea. Excedía ella en mucho las capacidades de una sola persona, y hubo de dividirse entre varios trabajadores, como la descripción de las formas políticas o la de la naturaleza orgánica. A Teofrasto se le adjudicó la historia de los sistemas físicos y —en el sentido moderno— metafísicos, que retrató en 18 libros. Al discutir el desarrollo de estos dos modos de pensamiento, inseparablemente enlazados en los tiempos antiguos, dió un orden sistemático a todos los problemas desde Tales y los "fisiólogos" hasta sus propios días. Quedan aún bastantes fragmentos de la obra, la mayoría sacados de los doxó-

expresión lógica de un cambio en toda su manera de considerar la vida psíquica.

16 Aunque los *Parva Naturalia* sólo tratan de las condiciones fisiológicas generales de la vida, sin entrar en los detalles, su frecuente mención de los principios de clasificación usuales en las obras zoológicas muestra claramente que están basados en estas "divisiones" comprobadas empíricamente.

grafos más recientes, para permitirnos apreciar la universalidad de la historia comparada que llevó a cabo. No hubiera podido acabarse sin la ayuda de la biblioteca de Aristóteles, la primera colección considerable de libros de que sepamos sobre el suelo de Europa, y lo documentalmente fidedigno de las investigaciones personales en que descansaba hizo de ella la última palabra de la Antigüedad sobre el asunto. En posteriores tiempos se la continuó y llevó frecuentemente hasta el respectivo presente, se hicieron de ella selecciones, se comprimió su contenido en las más varias formas, hasta que en los últimos tiempos de la Antigüedad se la diluyó al máximo y se la volvió todo lo posible mecánica a fin de hacer de ella un texto de introducción para principiantes. Además de las *Opiniones de los Físicos,* había la historia de la aritmética, geometría y astronomía de Eudemo, y verosímilmente también su historia de la teología. La primera, en particular, fué una obra de autoridad a lo largo de la Antigüedad, y la mayoría de lo dicho posteriormente sobre la historia de la matemática antigua se remonta a ella. Había también una historia de la medicina, que se encargó escribir a Menón; un extracto de ella nos ha sido devuelto recientemente en un papiro descubierto hace poco. Todo este trabajo sobre la historia de la ciencia sólo pudo surgir en aquel último período en que los primeros intentos de una historia de la filosofía, como los encontramos en el temprano libro A de la *Metafísica,* se continuaron en la gran escala de las *Constituciones,* y en que las investigaciones especializadas en el campo de la naturaleza orgánica habían establecido la comunicación con la esfera de la medicina.

Bajo la dirección de Teofrasto cultivó además la escuela peripatética sus relaciones con las más famosas de las escuelas contemporáneas de medicina, tales como la de Cnido y más tarde la de Alejandría. Dinástica sanción se dió a estas relaciones con el matrimonio de Pitias, la hija de Aristóteles, con Metrodoro, un representante de la escuela de Cnido, que enseñó en Atenas —sin duda en el Liceo—, donde fué su alumno el gran físico Erasístrato. Cabe mostrar que en sus escritos hace Aristóteles un uso constante de la literatura médica, no sólo del género hipocrático que floreció en Cos, sino incluso más de los médicos pneumáticos de la escuela siciliana (Filistión, por ejemplo), y ello prueba que estos

estudios se prosiguieron en el Liceo en unión con la fisiología y antropología. Entonces, también, se coleccionó el material pedagógico tratado en la obra médica *Disecciones,* a que Aristóteles se refiere frecuentemente en las obras zoológicas. Este libro era una obra ilustrada, parecida a un atlas, pues se mencionan expresamente sus figuras y dibujos. El hecho de que se necesitase tal equipo para lecciones de cosas muestra que había cursos regulares de anatomía y fisiología, lo que no ocurrió en la Academia de Platón. Los estudios médicos de Platón en el *Timeo* y las relaciones de Platón con Filistión fueron hechos aislados. De nuevo aquí fué Aristóteles el verdadero organizador, el hombre que hizo de la investigación empírica un fin en sí.

Para nosotros, los modernos, ya no es cosa extraña el estudio científico de minucias. Pensamos que éste es una fecunda profundidad de la experiencia, y que de él, y únicamente de él, mana un auténtico conocimiento de la realidad. Se necesita un vivo sentido histórico, como no se encuentra con frecuencia, para comprender realmente en el día de hoy qué extraño y repelente era tal modo de proceder para el griego medio del siglo cuarto, y qué revolucionaria innovación hacía Aristóteles. El pensamiento científico tuvo que forjar paso a paso los métodos que en la actualidad son su prenda más segura y su instrumento más vulgar. La técnica de la observación de las cosas particulares metódicamente proseguida se aprendió de la medicina realmente moderna del final de los siglos quinto; y en el siglo cuarto, de la astronomía de los orientales con sus seculares catálogos y registros. Los estudiosos anteriores de la filosofía y de la naturaleza no habían ido más allá de la explicación adivinatoria de fenómenos aislados y sorprendentes. Lo que había añadido la Academia no fué la recolección y descripción de cosas particulares, sino la clasificación lógica de géneros y especies universales, según se dijo. Naturalmente que Platón había pedido con insistencia en sus últimos años que no nos detuviésemos a medio camino en nuestras clasificaciones, sino que llevásemos las divisiones hasta llegar a lo indivisible, con el fin de conseguir la plenitud exhaustiva que era lo único que podía prestar certeza al método; pero se refería solamente a las especies, no a las apariencias sensibles. Su indivisible seguía siendo un universal. La primera persona que

investigó lo sensible como el vehículo de lo universal ("forma embebida en la materia") fué Aristóteles. Este objetivo era nuevo incluso en comparación con el empirismo de la medicina y astronomía más antigua.

Aristóteles necesitó de un indecible trabajo y paciencia para conducir a sus oyentes por los nuevos caminos; le costó muchos esfuerzos de persuasión y muchas mordaces reprimendas el enseñar a los jóvenes, que estaban acostumbrados al juego abstracto de las ideas en el duelo verbal ático, y entendían por una educación liberal la capacidad verbal de tratar cuestiones políticas con la ayuda de la retórica y la lógica, o en el mejor de los casos quizá el conocimiento de las "cosas más altas" (μετέωρα) —el enseñarles a dedicarse a la inspección de insectos o gusanos de la tierra, o examinar las entrañas de animales disecados sin repugnancia estética. En la introducción a su obra *De las Partes de los Animales* inicia a sus oyentes en esta clase de estudio con una aguda exposición del método, y pinta de una manera sugestiva su nuevo goce ante el arte de la naturaleza y el mundo recién descubierto de un orden secreto.[17] Reproducimos aquí sus palabras a fin de que puedan recibir la atención que se les debe en la historia del espíritu, como la profesión que hace Aristóteles de su nuevo ideal de estudio del individuo. Habla el filósofo de los muy diferentes atractivos de la alta especulación en el sentido platónico, y del empirismo recomendado por él mismo. Trata de ser justo con ambos, pero podemos sentir de qué lado está, si no su corazón, en todo caso su interés científico, al tratar de imprimir estas ideas en sus discípulos. Se escribieron en un momento en que la actitud metafísica y conceptual de sus primeras décadas, aunque seguía formando la armazón constructiva de su visión general, ya no ocupaba lugar alguno en su actividad creadora.

De las cosas constituídas por naturaleza son unas no generadas, imperecederas y eternas, mientras que otras están sujetas a generación y declinación. Las primeras son excelentes sin comparación y divinas, pero menos accesibles al conocimiento. La prueba capaz de arrojar luz sobre ellas, y sobre los problemas que ansiamos resolver respecto de ellas, no es proporcionada sino escasamente por la sensación; mientras que respecto de las plan-

[17] *Part. Animal.*, I, 5, 644b 22.

tas y animales perecederos tenemos abundante información, viviendo como vivimos en medio de ellos, y pueden recogerse amplios datos relativos a sus variadas clases, sólo con que estemos dispuestos a tomarnos el trabajo necesario. Ambos sectores tienen, sin embargo, su encanto especial. Las escasas ideas que podemos alcanzar de las cosas celestes nos dan, debido a su excelencia, más placer que todo nuestro conocimiento del mundo en que vivimos, exactamente como un simple ver a medias a las personas que amamos es más delicioso que un reposado estar viendo otras cosas, cualesquiera que sean su número y sus dimensiones. Por otra parte, en certidumbre y en plenitud tiene la ventaja nuestro conocimiento de las cosas terrestres. Más aún, su mayor cercanía y afinidad a nosotros contrapesa en alguna forma el interés más elevado de las cosas celestes que son objeto de la más alta filosofía. Habiendo tratado ya del mundo celeste, hasta donde pudieron llegar nuestras conjeturas, pasamos a tratar de los animales, sin omitir, en la medida de nuestra capacidad, ningún miembro del reino, por innoble que sea. Pues si algunos no tienen gracias con que seducir los sentidos, sin embargo, aun éstos, al descubrirse a la percepción intelectual el espíritu artístico que los diseñó, dan inmenso placer a todos los que pueden seguir cadenas de relación causal y se inclinan a la filosofía. En efecto, sería extraño que fuesen atractivas las copias de ellos, por descubrir el talento reproductor del pintor o escultor, y que las propias realidades originales no fuesen más interesantes para cuantos, en todo caso, tengan ojos con que discernir las razones que determinaron su estructura. No debemos, por consiguiente, retroceder con infantil aversión ante el examen de los más humildes animales. Todo reino de la naturaleza es maravilloso; y como Heráclito, cuando los extranjeros que venían a visitarle le encontraron calentándose al hogar de la cocina y vacilaban en entrar, les invitó a pasar sin temor, diciendo, según se refiere, que estaban presentes las divinidades incluso en aquella cocina, así nosotros debemos aventurarnos al estudio de toda clase de animales sin disgusto, pues cada uno y todos nos revelarán algo natural y algo bello. Ausencia de azar y dirección de todo hacia un fin se encuentran en las obras de la Naturaleza en el más alto grado, y el término resultante de sus generaciones y combinaciones es una forma de la belleza.

Si alguien considera el examen del resto del reino animal una tarea indigna, ha de tener en igual menosprecio el estudio del hombre. Pues nadie puede mirar a los elementos de la estructura humana —sangre, carne, huesos, vasos, etc.— sin mucha repugnancia. Más aún, cuando se discute alguna de las partes o estructuras, sea la que fuere, no hay que suponer que sea su composición material aquello a que se dirige la atención o que es el

objeto de la discusión, sino la relación de tal parte con la forma (μορφή) total. Análogamente, el verdadero objeto de la arquitectura no son los ladrillos, ni el mortero o las vigas, sino la casa; y así, el principal objeto de la filosofía natural no son los elementos materiales, sino su composición y la totalidad de la forma, independientemente de lo cual no tienen existencia alguna.

Estas palabras suenan a un programa de investigación y enseñanza para la escuela peripatética. Nos explican el espíritu que reina en las obras de los seguidores de Aristóteles, aunque estos hombres todavía colocaron la metafísica más en segundo término de lo que aquí lo hace Aristóteles, hasta quedar expresamente desterrada por Estratón en la segunda generación. El ulterior desenvolvimiento de la escuela sólo puede entenderse de hecho por el interés casi exclusivamente empírico al que da expresión aquí Aristóteles en su vejez, exactamente como los discípulos de Platón se aferraron totalmente a sus últimas doctrinas. Aristóteles no propone, naturalmente, la completa eliminación de la metafísica y la física celeste. Al contrario, este mismo pasaje muestra que las lecciones sobre el mundo animal iban precedidas de algo perteneciente a aquella esfera. Es imposible, sin embargo, no percibir el completo cambio efectuado en él y el desplazamiento de su íntimo centro de gravedad, cuando se le compara con el tiempo en que se concebía primariamente a sí mismo como el restaurador de la filosofía suprasensible de Platón y el iniciador de un nuevo conocimiento especulativo de Dios. En su obra de metafísica se presenta este estudio en la verdadera forma platónica, como la única ciencia exacta por ser la única basada en el puro *Nus;* y aunque al escribir la metafísica original la llamaba una ciencia concedida tan sólo al conocimiento divino, expresaba al mismo tiempo su orgullosa confianza en que el hombre no puede pensar demasiado alto de la razón y que nada en realidad está oculto al poder de ésta. ¡Qué diferente suena el lenguaje de su vejez! Ya no habla Aristóteles del mundo de las apariencias como un mundo más cognoscible para nosotros, pero que contrasta con la esencia de la realidad, que es más cognoscible naturalmente. Ahora justifica la metafísica por medio del perdurable afán del corazón humano por penetrar los misterios del

mundo imperecedero e invisible, y está pronto a contentarse con el más pequeño rincón de aquella oculta verdad, mientras que la primacía como ciencia efectiva (ἡ τῆς ἐπιστήμης ὑπεροχή) se adjudica ahora claramente a la investigación empírica. Esto es el elogio de la devoción por lo pequeño, la declaración de lealtad al estudio que alcanza sus más altos éxitos en la *Historia de los Animales,* la colección de *Constituciones,* la historia del teatro y la crónica de los certámenes píticos.

El lazo espiritual entre el trabajo y los fines de estos años y el platonismo reformado de los años cuarenta es el peculiar concepto de "forma embebida en la materia", que en el pasaje citado erige Aristóteles en el verdadero objetivo del estudio de la naturaleza. Esta idea pasó año por año, de ser el objeto de una teoría ontológica del conocimiento, a ser más bien un vivo instrumento de las más varias investigaciones. Ahora no se presenta, por tanto, con la significación de un principio metafísico —tomando "metafísico" no en nuestro sentido, sino en el de Aristóteles—, sino como el objeto directo de la experiencia interpretada conceptualmente. De la misma manera tampoco es en sí la idea de finalidad, que está relacionada con ella, un concepto metafísico para Aristóteles, sino una idea simplemente leída en la experiencia. La esfera de aplicación de la idea de forma se extiende, por consiguiente, mucho más allá de las esencias inmanentes de su metafísica, que quedan limitadas, para hablar propiamente, a las entelequias de las cosas naturales. Aristóteles lo explica así en el pasaje citado por medio de la analogía de la forma artística. A través de esta analogía puede aplicarse su concepto de forma a las estructuras de la cultura humana, que en parte son de una índole puramente artística y en parte residen en la línea fronteriza entre la creación espiritual consciente y el trabajo espontáneo de la naturaleza; de esta última clase son el estado y todas las formas de sociedad humana y maneras de vivir. Con su concepto de forma franquea Aristóteles el contraste existente entre el pensamiento puro y el estudio empírico de los individuos, entre naturaleza y arte. Su empirismo no es una acumulación mecánica de material muerto, sino la articulación morfológica de la realidad. Aristóteles organiza y supera lo múltiple (ἄπειρον) de las apariencias, que Platón pasa simplemente por alto, elevándose de

los rudimentos más pequeños y más insignificantes de una forma y un orden orgánicos a más amplias unidades. Así construye, partiendo de la experiencia, el cuadro total de un mundo cuya última causa eficiente y final es, una vez más, una suprema forma, la forma de todas las formas, un pensamiento creador. Según Platón, la espiritualización de la vida humana entera sólo podía alcanzarse desviando el espíritu de las apariencias al arquetipo; según Aristóteles, tal espiritualización es al cabo idéntica con la especialización del conocimiento como se la entiende aquí. Esta es la razón de que todo nuevo descubrimiento de una forma, sea la del más bajo de los insectos o anfibios o de la más menuda parte del arte o del lenguaje humano, sea un paso hacia adelante en la tarea de hacer al espíritu señor de la materia y así "dar sentido a la realidad". No hay nada en la naturaleza, ni siquiera lo menos valioso y más despreciable, que no contenga algo maravilloso en su seno; y aquel cuyos ojos lo descubren con gozoso asombro es hermano en espíritu de Aristóteles.

CAPÍTULO XIV

LA REVISION DE LA TEORIA DEL PRIMER MOTOR

EN EL ÚLTIMO período de Aristóteles hubo otra importante alteración de su teología, hecha evidentemente a una con la revisión final de la *Metafísica.* Con esta ocasión sufrió un cambio la parte más antigua de este estudio y aquella en que se había afirmado con más persistencia la herencia platónica del filósofo,[1] a saber, la teoría del motor inmóvil y de su relación con las revoluciones celestes. Como se mostró,[2] la refundición de la parte teológica no se concluyó realmente nunca en la versión final, pero queda un considerable pasaje destinado a formar parte de ella y posteriormente inserto por los editores en el libro Λ, al que pertenece por su asunto.

De su notoria falta de toda relación externa con el resto infirió Bonitz que el libro Λ no es la proyectada conclusión de la *Metafísica,* sino un tratado independiente, y que debe atribuirse a un momento anterior.[3] Nosotros confirmamos esta inferencia por otro camino, poniendo de manifiesto los lazos del libro Λ con la versión más antigua de la *Metafísica* y la forma dada en ella a la doctrina.[4] Contra esta fecha temprana está, sin embargo, la mención de Calipo, el discípulo de Eudoxo, en el capítulo 8.[5] A pesar de lo poco que sabemos de este famoso astrónomo y de las fechas relativas a él, es extremadamente poco probable que se hubiese encontrado con Aristóteles antes de la segunda estancia de este último en Atenas. El único punto fijo de su cronología es la gran reforma del calendario ático, que le invitó a

1 *Supra,* pp. 165 *ss.* 2 *Supra,* pp. 256-257.

3 Bonitz, *Comm. in Ar. Metaph.,* p. 25. Cf. *supra,* p. 252.

4 *Supra,* pp. 252 *ss.*

5 Como lo señaló Apelt en su reseña de mi "Ent. Metaph. Arist.", *Berliner philologische Wochenschrift,* 1912, c. 1590.

emprender el gobierno ateniense.[6] La nueva era, a la que se da corrientemente su nombre, empezó en 330/29. Debió, por consiguiente, de trabajar en Atenas durante un considerable período de tiempo por aquel entonces, y naturalmente renovaría las relaciones establecidas por Eudoxo con los círculos cultos de la ciudad. Es lo que prueba, con tanta certidumbre como se pudiera desear, el simple modo de hablar de él Aristóteles en Λ 8. Aristóteles no hubiera podido informar como lo hace de los cambios propuestos por Calipo en el sistema de las esferas de Eudoxo, a no haber discutido estas cuestiones con el propio astrónomo dentro del círculo de la escuela. Como se verá claramente más adelante, de hecho fueron precisamente estas discusiones, es decir, el estímulo directo que del lado astronómico recibió Aristóteles, lo que primero le incitó a forjar la doctrina de los motores de las esferas. El tiempo imperfecto que emplea al hablar de la modificación del sistema de Eudoxo hecha por Calipo sólo admite dos explicaciones: o significa simplemente que Aristóteles debe su conocimiento de estas hipótesis a anteriores discusiones orales con Calipo, o también implica que en el momento de escribir ya no vivía el astrónomo. Dado que Aristóteles emplea también el imperfecto al hablar de Eudoxo, del que se sabe que había muerto mucho antes, pero al que asimismo había conocido personalmente Aristóteles, la conclusión más probable es la de que ambas cosas eran verdad también de Calipo.[7] La más reciente

6 Esta fecha la discute brevemente Boeckh en su *Vierjährige Sonnenkreise d. Alt.*, p. 155, que, sin embargo, no hace uso de los pasajes de la *Metafísica*. Sobre la era de Calipo ver el artículo de la Enciclopedia de Pauly-Wissowa "Kallippische Periode"; es un defecto de esta enciclopedia que no haya en ella ningún artículo sobre el propio Calipo. Este merece un estudio aparte. Hasta ahora ni siquiera hay una colección de los restos de su doctrina.

7 *Metaf.*, Λ 8, 1073ᵇ 17: "Eudoxo *suponía* que el movimiento del sol y el de la luna requieren cada uno tres esferas ... Calipo *fijaba* la posición de las esferas lo mismo que Eudoxo, pero mientras que *señalaba* el mismo número que Eudoxo a Júpiter y a Saturno, *pensaba* que debían añadirse dos esferas más al sol y dos a la luna, si se quieren explicar los hechos observados." Aristóteles emplea un lenguaje semejante cuando habla de las opiniones adelantadas por Platón en una discusión oral, por ejemplo, A 9, 992ª 20: "Platón *objetaba*, incluso, esta clase de ser, por ser una ficción geométrica, y *daba* el nombre de principio de la línea —y así lo *hacía frecuentemente*— a las líneas indivisibles". Para la inteligencia de este imperfecto es decisiva

tiene que ser la fecha del capítulo 8. Tiene que caer durante el último período ateniense de Aristóteles, y verosímilmente después del 330.[8] Esta conclusión es extremadamente importante para precisar el desarrollo de Aristóteles. O el capítulo se escribió al mismo tiempo que el resto del libro Λ, y entonces vacilarían todas nuestras conclusiones acerca de la antigüedad de la forma dada en él a la doctrina (*supra*, p. 255), o nuestra prueba de que la *Metafísica* más antigua representaba una forma distinta de la doctrina es también válida para el libro Λ, y entonces el capítulo 8 no puede ser un elemento original, sino que tiene que ser una inserción posterior.

Mientras que la doctrina del libro Λ pertenece, sin controversia posible, a la concepción más antigua de la metafísica, ojos penetrantes se habían cerciorado igualmente, ya desde los días de la Antigüedad, de que el capítulo 8 no es un miembro orgánico de lo que le rodea, sino un cuerpo extraño. Queda, sin embargo, por dar la prueba efectiva de que lo que siempre habían sospechado críticos aislados es realmente así. Mientras que otros han

la adición expresa del "frecuentemente", que debemos suplir en el pasaje sobre Eudoxo y Calipo. Sobre el imperfecto como expresión de la tradición oral de una escuela ver, por ejemplo, *De lo Sublime*, III, 5 (y el comentario de Wilamowitz al pasaje en *Hermes*, vol. XXXV, p. 49, n. 2). Semejantes son las reminiscencias de la Academia en *Metaf.*, Z 11, 1036b 25 (Sócrates el joven) y *Et. Nic.*, X, 2, 1172b 9—20 (Eudoxo). El conocimiento que tenía la Antigüedad de las razones de la modificación introducida por Calipo en el sistema de Eudoxo estaba basado en la tradición oral del Liceo conservada por Eudemo (ver su frg. 97, p. 142 en Spengel).

[8] Según Simplicio, *In Arist. de Caelo* (p. 493, l. 5, ed. Heiberg), "Calipo de Cízico, después de estudiar con Polemarco, el amigo de Eudoxo, vino a Atenas después que este último, y pasó el tiempo en corregir y completar con Aristóteles los descubrimientos de Eudoxo." Que éste no fué el período académico, sino aquel en que Aristóteles fué jefe de una escuela, se sigue no sólo de la expresa separación que se hace de esta estancia de Calipo respecto de la famosa residencia de Eudoxo en Atenas (en 367), sino también de la indicación de que era un discípulo, no de Eudoxo, sino de un discípulo de éste, de Polemarco. De otra suerte, además, no encontraríamos mencionado como su colaborador solamente a Aristóteles, sino más bien a Platón. Todo esto indica el período de la reforma de Calipo. Simplicio debió de obtener su información de una tradición erudita (la historia de la astronomía de Eudemo, consultada visiblemente por Sosígenes, ver Simplicio, *op. cit.*, p. 488, l. 19), pues no puede deducirse simplemente del pasaje de la *Metafísica*.

solido tomar su punto de partida del contenido astronómico del pasaje, nosotros vamos a empezar por el estilo.

El libro Λ es el guión de una lección, no destinado en absoluto al uso de otras personas (*supra*, p. 252). Contiene tan sólo los principales puntos, concisamente redactados, a veces simplemente apuntados uno tras otro con un reiterado "Obsérvese en seguida que...", y desnudos de todo pulimento estilístico en el detalle.[9] Las mayores dificultades de interpretación se encuentran en la primera parte, la parte física, que suministra las bases de la doctrina del primer motor; pero tampoco la segunda parte, en que se expone esta doctrina, es mucho más legible, lo que en vista de la fundamental importancia del tema se encontró siempre sumamente lamentable. Todo se deja a la exposición oral. No hay la más leve razón para temer que en sus lecciones hablase Aristóteles esa especie de griego que algunos lectores, que no conocen sino estas partes de él, reverencian con respetuoso temor como la auténtica concisión aristotélica. Cómo hablaba en realidad, lo muestra el capítulo 8, que en contraste con el resto del libro está perfectamente redactado. Como consecuencia, es su estilo tan sorprendentemente distinto del estilo del contexto, que necesitamos buscar una razón del fenómeno.

En el capítulo 8 discute Aristóteles la cuestión de si hay sólo una esencia tal como el motor inmóvil, o un considerable número de ellas, de suerte que formen una clase. Empieza con algunas observaciones sobre la historia del problema de la determinación del número de los primeros principios con exactitud matemática. Entonces adelanta la teoría de que así como el cielo de las estrellas fijas requiere un eterno motor inmóvil para poder moverse, esos otros movimientos complejos ejecutados en los cielos por los planetas requieren cada uno su propio motor inmóvil. Ello es así porque los astros son por naturaleza eternos, y por consiguiente su movimiento supone alguna otra cosa eterna que ha de poseer un ser independiente, exactamente como ellos, de acuerdo con el principio de que sólo la sustancia (οὐσία) puede

[9] Ver *Metaf.*, Λ 3, 1069b 35 y 1070a 5 y el encadenamiento de los argumentos con ἔτι, καί, ἅμα δέ, ὁμοίως δέ o ἢ καὶ, principalmente en los primeros capítulos, pero también, por ejemplo, en el cap. 9, 1074b 21, 25, 36, 38, 1075a 5 y 7, y cap. 10, 1075a 34, b 14, 16, 28, 34.

ser anterior a la sustancia. Para cada astro necesitamos admitir tantos motores como movimientos ejecuta; y puesto que el sistema de Eudoxo, adoptado por Aristóteles, admite una esfera especial para cada movimiento, ello significa que tiene que haber justamente tantos motores inmóviles como esferas hay. Es cosa de astronomía, no de metafísica, el calcular el número de estas esferas, pero, naturalmente, esto no quiere decir que la astronomía tenga nada que ver con la admisión de motores inmóviles. Esta última es de origen puramente metafísico. Aristóteles rebasa, sin embargo, los límites de la metafísica cuando entra en los cálculos de los astrónomos y trata de mostrar —como es el principal propósito de su discusión— que ni el sistema de Eudoxo, ni la forma revisada del mismo propuesta por Calipo bastan para explicar todos los movimientos planetarios. Eudoxo había llegado a 26 esferas; Calipo elevó el número a 33; Aristóteles, con su hipótesis de "esferas de acción contraria", lo acrecentó hasta 47 ó 55.

Este resumen del principal contenido del capítulo astronómico bastará para mostrar que es incompatible con su contexto no sólo en su estilo literario, sino también en su "estilo" metódico. La teología de los dos capítulos anteriores respira un espíritu totalmente distinto. El motor inmóvil de que se trata en dichos capítulos mueve por sí los cielos, y por intermedio de éstos, en movimiento, mueve este mundo de cosas cuyo movimiento es puramente externo a él.[10] El capítulo séptimo indaga la naturaleza y esencia del sumo principio. Es espíritu inmaterial, acto puro, vida serena y bienaventurada, libre de toda interrupción. Aristóteles le atribuye una esencia (οὐσία) eterna e inmóvil que trasciende todo lo perceptible por los sentidos. No puede tener magnitud o extensión alguna; es una unidad indivisible, impasible e inmutable. En vista de estas propiedades esenciales se declara que el sumo principio es Dios, pues por el concepto de Dios entendemos una esencia eterna, viviente y perfectísima. Ahora bien, todo esto conviene, según Aristóteles, al *Nus*. El *Nus* no es tan sólo una cosa eterna y la más perfecta de todas las cosas; "el acto del pensamiento es vida". Esta deducción de

10 *Metaf.*, Λ 7, 1072a 24. Cf. *Fís.*, VIII, 5, 256b 14 *ss*.

lo Absoluto es, como se ve, tan concisa y está tan lejos de resultar exhaustiva, que suscita en el acto una serie de cuestiones a las que no da Aristóteles respuesta alguna, pero el curso de las ideas irradia una fuerza, engendrada por la experiencia religiosa, que arrastra verdaderamente. Irresistiblemente nos sentimos arrastrados hacia la cuestión del capítulo noveno: ¿cuál es el contenido de esta actividad del *Nus* y qué relación impera entre el contenido de su pensamiento y su perfección? Si no piensa nada, está en reposo, y es por ende a lo sumo una potencia, no una actividad pura; si piensa algo distinto de él mismo, piensa algo menos perfecto que él mismo, y con ello menoscaba su propia perfección. Así, Aristóteles conduce a sus oyentes en un vuelo a la conclusión que necesariamente se sigue del concepto del ser divino (esto es, perfectísimo): el pensamiento se piensa a sí mismo, y en este acto creador goza eternamente su propia y absoluta perfección.

El capítulo 8 interrumpe esta serie continua de ideas, dividiéndola en dos partes. Si se le quita de en medio, los capítulos 7 y 9 ajustan perfectamente. Después de leer el capítulo 8, en cambio, es imposible reanudar la meditación especulativa rota al final del capítulo 7. Desde los elevados vuelos de una especulación religiosa a la manera de Platón nos precipitamos hasta la llanura monótona de unos cálculos intrincados y unos temas de especialista. Simplicio tenía razón cuando decía que semejante discusión era más propia de la física y la astronomía que de la teología,[11] pues se pierde totalmente en asuntos secundarios, y denota mucho más interés por cerciorarse del número exacto de las esferas que comprensión del hecho de que esta grotesca multiplicación del primer motor, este ejército de 47 ó 55 motores, arruina inevitablemente la divina primacía del primer motor y hace de la teología entera un asunto de simple mecánica celeste. Por eso trasladó Simplicio a su comentario al *Del Cielo* su explicación de este pasaje astronómico, que ha sido tema favorito de los astrónomos desde Sosígenes hasta Ideler.[12] Al querer trasladar la totalidad del libro Λ de la *Metafísica* a la *Física* cometió

[11] Simpl., *In Arist. de Caelo*, p. 510, l. 31.
[12] Sosígenes, en Simplicio, *op. cit.*, p. 498, ll. 2 *ss*.

Valentín Rose, sin embargo, el error de apelar no sólo al capítulo 8, sino también a la índole igualmente física del capítulo quinto de la primera parte.[13] No echó de ver que Aristóteles necesitaba una base para su doctrina del primer motor, ni que en sus orígenes estaba la teología erigida en forma directa y totalmente externa sobre la teoría de la "sustancia" física. El único obstáculo real es, por consiguiente, la interpolación astronómica, y antes de desterrar el libro entero en razón de ella, seguramente es más razonable indagar de dónde procede verdaderamente el capítulo. El procedimiento de Lasson, de trasladar del texto a una nota el pasaje astronómico entero fué mucho mejor, pues así restableció el enlace entre los capítulos séptimo y noveno.[14] Se trata realmente de una inserción que sólo pudieron hacer los editores de los papeles de Aristóteles. Por el tema está ciertamente en estrecha relación con la cuestión del primer motor; pero la minuciosidad con que trata un problema secundario es tan absolutamente excesiva en una lección aislada y reducida con exclusividad a las grandes líneas, que tuvo que escribirse para otro contexto más detallado. En vista de esta armonía entre el criterio estilístico, la interrupción de la serie de las ideas y la contradicción interna entre el origen tardío de la parte astronómica y el carácter venerable del libro en conjunto, es una conjetura sumamente probable la de que la interpolación no se deba al

[13] Valentín Rose, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, p. 160. Considera Rose que el basar directamente la teología sobre una investigación física anterior —que con razón le parece ser algo característico— es el producto de algún peripatético posterior a Teofrasto que "ya" había concebido la "falsa" idea de la metafísica como la ciencia de "las cosas que vienen detrás de las cosas físicas". Rose cree, naturalmente, que la metafísica de la "sustancia" es la única doctrina auténticamente aristotélica. Así, pone las cosas exactamente al revés; en realidad, el estadio de desarrollo que tenemos en el libro Λ es anterior a la metafísica de la "sustancia".

[14] *Aristoteles' Metaphysik*, traducida al alemán por Adolfo Lasson (Jena, 1907), pp. 175–6. Lasson se contentó, sin embargo, con quitar la parte central del capítulo, 1073^{b} 8–1074^{a} 17, que contiene el cálculo efectivo del número de las esferas, pero conservó el principio y el fin. Al hacerlo así, no advirtió la indivisible unidad estilística y material del conjunto. La parte central arrastra consigo el principio y el fin. Es más, la razón de semejante proceder fué simplemente la de ayudar a los estudiantes; Lasson no advirtió el origen histórico de la ruptura de la serie de las ideas.

propio Aristóteles.[15] Los editores procedieron aquí exactamente como hicieron en otras partes de la *Metafísica.* Mas puesto que el punto alcanzado por Aristóteles al elaborar la versión posterior de la *Metafísica* fué precisamente el umbral de la teología, parece evidente que tenemos en el capítulo octavo del libro Λ un trozo de la nueva versión de esta parte final. Observamos que tampoco aquí quedó Aristóteles satisfecho en lo más mínimo con su manera de ver original; hasta en la última revisión reconstruyó la teoría entera de los motores de las esferas.

Como descubrimos anteriormente en el diálogo *De la Filosofía,* la teología del primer estadio de Aristóteles no sabía nada de semejante teoría. Dado que el éter aún no había venido a ser el elemento que "por naturaleza" se mueve en círculo, y que los astros se movían simplemente por obra de la voluntad de sus almas, debemos suponer que por entonces era la idea de Aristóteles justamente la de que tenían alma los cuerpos celestes mismos, y que el filósofo no juzgaba necesario instituir cierto número de motores para cada uno de ellos, el mismo que el de las respectivas esferas (*supra,* pp. 165-167). En aquel tiempo, pues, la única desviación de Aristóteles respecto de la manera de ver de Platón estaba en suponer por encima del primer cielo un motor inmóvil, que, siendo eterno, producía el movimiento eterno del mundo. Con esta teoría superaba Aristóteles la idea de un alma del mundo semoviente, cuyo movimiento había tenido principio, como el de todas las demás cosas semovientes conocidas de nosotros por la experiencia. Pero siendo notorio que Aristóteles siempre había admitido, con Eudoxo, la existencia de esferas para los astros errantes,[16] de su doctrina del primer motor se seguía

[15] Esto no demuestra en modo alguno, sin embargo, que el capítulo sea apócrifo, según creyeron durante largo tiempo que debían pensar, al darse cuenta de la incongruencia del pasaje con el resto, algunos críticos, por ejemplo, J. L. Ideler (hijo) en sus *Aristotelis Meteorologica,* vol. I, pp. 318 *ss.* El padre no cometió el mismo error; ver "Über Eudoxos", *Abhandlungen der Berliner Akademie* (historisch-philosophische Klasse) 1830, pp. 49 *ss.*

[16] Ver *Del Cielo,* II, 9, 12, esp. 293^a 5—8. Aristóteles dice expresamente aquí que los cuerpos celestes tienen alma —que poseen "acción" y "vida", 292^a 18—21—, pero estas almas no pertenecen a las esferas, sino a los astros mismos, que "tomamos falsamente por simples cuerpos y mónadas sin alma en el espacio". No habla, por tanto, de los motores de las esferas, sino de la

por analogía que cada uno de estos movimientos (φοραί) circulares que tienen lugar por debajo del cielo más externo debía tener también su propio motor; pues si no hubiese más que el primer motor, debiéramos encontrarnos con que todas las demás esferas seguían el mismo camino que las estrellas fijas. Esta objeción la hace Teofrasto, que coloca las cuestiones de la mecánica celeste en el centro de su fragmento de metafísica.[17] Todavía en aquella fecha había aristotélicos que se aferraban al motor *único*. Y Teofrasto nos muestra por qué, pues continúa: "Si lo que pone en movimiento es distinto para cada cuerpo movido y las fuentes de movimiento son más de una, entonces no es en modo alguno evidente su "armonía cuando se mueven en la dirección del mejor deseo" (ὄρεξις ἀρίστη). Y el tema del número de las esferas pide una discusión más completa de su razón de ser; pues la explicación de los *astrónomos* no es suficiente". Entonces pone al descubierto la dificultad oculta en el concepto del deseo y el impulso (ὄρεξις y ἔφεσις) de Aristóteles, a saber, que supone una verdadera alma; y critica la exclusión de la tierra del sistema de los movimientos cósmicos. Si el movimiento circular es el más perfecto, es seguramente para asombrar el que la tierra no tenga parte alguna en él. Semejante manera de pensar supone, o que la fuerza del primer motor, no alcanza hasta la tierra, o que la tierra no es capaz de recibir su acción. En cualquier caso —y aquí se acerca muchísimo Teofrasto al punto de vista moderno— la

teoría de las almas de los astros de Platón, en la que hemos mostrado con el diálogo *De la Filosofía* que creía en sus antiguos días. Hemos probado más arriba (ver pp. 344 *ss.*) que las doctrinas fundamentales de los libros *Del Cielo* son de un origen temprano. El reconocer a los astros "acción" y "vida" también está en relación con la manera de ver platónica.

17 Teofrasto, *Metafísica,* p. 310 Brandisii: τὸ δὲ μετὰ ταῦτ' ἤδη λόγου δεῖται πλείονος περὶ τῆς ἐφέσεως, ποία καὶ τίνων, ἐπειδὴ πλείω τὰ κυκλικά, καὶ αἱ φοραὶ τρόπον τινὰ ὑπεναντίαι, καὶ τὸ ἀνήνυτον καὶ οὗ χάριν ἀφανές. εἴ τε γὰρ ἓν τὸ κινοῦν, ἄτοπον τὸ μὴ πάντα τὴν αὐτὴν (sc. κινεῖσθαι κίνησιν). εἴ τε καθ' ἕκαστον ἕτερον (sc. τὸ κινοῦν ἐστιν) αἵ τ' ἀρχαὶ πλείους, ὥστε τὸ σύμφωνον αὐτῶν εἰς ὄρεξιν ἰόντων τὴν ἀρίστην οὐθαμῶς φάνερον. τὸ δὲ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν σφαιρῶν τῆς αἰτίας μείζονα ζητεῖ λόγον. οὐ γὰρ ὅ γε τῶν ἀστρολόγων (sc. λόγος ἱκανός ἐστιν). Entonces sigue la crítica del concepto de ἔφεσις u ὄρεξις ἀρίστη, elemento del período platónico de Aristóteles de que éste no se desprendió nunca (cf. pp. 177 *ss. supra),* ni siquiera después de haber abandonado las almas de los astros.

cuestión es trascendental (οἷον ὑπερβατόν τι καὶ ἀζήτητον). *Metafísica*, Λ 8, es un intento de sacar las verdaderas consecuencias de aplicar el motor inmóvil a todas las esferas. El libro de Teofrasto es un eco de la nueva doctrina, discutida durante la vejez de Aristóteles. Teofrasto concuerda con Λ 8 en tomar la teoría del primer motor como una doctrina principalmente física; pero refleja aún más claramente las dificultades en que sumió a la metafísica de Aristóteles la multiplicación del primer principio.

El propio Aristóteles pide en Λ 8 que se le excuse por entrar en un dominio situado más allá de los límites no sólo de la filosofía propiamente tal, sino incluso de la necesidad demostrativa. El filósofo no quiere hablar en absoluto de "necesidad", sino simplemente de lo "probable".[18] Este carácter simplemente probable está, sin embargo, en contradicción con el concepto original de la metafísica como un estudio que supera con mucho a la física en exactitud, y Aristóteles no hace sino más sensible el contraste cuando se excusa observando que en alguna forma es la astronomía la más cercanamente emparentada con la filosofía de las disciplinas matemáticas.[19] Cuán lejos esté del método de la antigua *Metafísica* el empírico de esta tesis de los 55 motores resalta especialmente en la observación de que la verificación de estas afirmaciones debe dejarse a la ciencia especializada. El propósito de la exposición entera es, por tanto, dar simplemente una idea del tema (ἐννοίας χάριν). Esta expresión suena alarmantemente a ficción. La frase "dar una idea del tema" significa real y verdaderamente lo que dice Aristóteles que hacían los platónicos cuando admitían cierto origen de los números simplemente

[18] *Metaf.*, Λ 8, 1074ª 14: "Tomemos, pues, éste por el número de las esferas, de suerte que también los principios y sustancias inmóviles serían, con probabilidad, exactamente otros tantos: el hablar de *necesidad* debe dejarse a pensadores más capaces." Cf. también 1074ª 24, "es razonable inferirlo así de un examen de los cuerpos movidos". Sobre la exactitud de la ciencia de lo inmaterial ver α, 3, 995ª 15 *ss.*

[19] *Metaf.*, Λ 8, 1073ᵇ 3: "En el número de los movimientos llegamos a un problema que debe tratarse bajo el punto de vista de aquella de las ciencias matemáticas que está más emparentada con la filosofía —a saber, de la astronomía". La razón que da Aristóteles es la de que la astronomía, en contraste con las otras disciplinas matemáticas, trata con cosas que son reales y además eternas —lo que suena ciertamente a muy débil.

—para citar su propia expresión— "a los fines de la teoría"; no, por ende, como un juicio sobre realidad alguna. Admitiendo, pues, la exactitud de la teoría de las esferas y del número calculado de ellas, lo que desea mostrar Aristóteles es que el número de los primeros principios ha de ser definido y determinable con toda precisión. Evidentemente fué una ciencia especial, la astronomía, lo que le indujo a extender su teoría del primer motor, enseñándole que la hipótesis de un único movimiento uniforme último era demasiado primitiva para dar cuenta de las complicaciones de los movimientos celestes efectivos, y que el cálculo del número de las esferas emprendido por la escuela de Calipo brindaba la posibilidad de determinar con toda precisión el número de los primeros principios.

El haber tomado este nuevo camino Aristóteles, si hace honor a su inflexible sentido de la realidad, le envolvió en inextricables contradicciones. Son tan claras y patentes a la vista, que sería absurdo tratar de mitigarlas. En posteriores días de la Antigüedad, en que se consagró mucho trabajo y gran agudeza a la interpretación de la filosofía de Aristóteles, hizo Plotino una crítica decisiva de esta teoría, en que desarrolló las dudas suscitadas por Teofrasto.[20] Empieza por condenar el método de simple probabilidad que se vió Aristóteles obligado a admitir por no poder llegar a la certeza. Arguye luego que hasta la probabilidad hace mala figura; pues si todas las esferas deben constituir un sistema cósmico unificado, los muchos motores inmóviles que se piensan a sí mismos deben tener más bien un solo objetivo, el primer motor. Pero la relación de los muchos motores con el primero es totalmente oscura. O bien todas estas esencias inteligibles brotan necesariamente de la primera, y entonces (de la misma manera que las esferas movidas por ellas encajan en la esfera más externa y son gobernadas por ésta) están contenidas necesariamente en el supremo *Nus* como objetos de éste, lo que daría un mundo inteligible como el de Platón; o bien cada una de ellas es necesariamente un principio independiente, y si es así, no hay orden o estructura alguna reinante entre ellas, y por tanto no pueden explicar la sinfonía del cosmos.

20 Plotino, *Enéadas,* V, 1, 9.

Otro contraargumento de Plotino es el de que si todos los motores carecen de cuerpo, ¿cómo pueden ser muchos, dado que no les está unida ninguna materia como principio de individuación? Esta objeción está tomada de los propios principios de Aristóteles, al que se le había ocurrido de hecho. En mitad del capítulo octavo del libro Λ hay un notable pasaje que no es continuo con el contexto, al menos en lo que se refiere a las ideas. Ya una lectura superficial de él muestra que destruye necesariamente cuanto se dice en Λ 8 sobre la multiplicidad de los motores inmóviles. "Evidentemente no hay más que un cielo. Pues si hubiese muchos cielos, como hay muchos hombres, los principios motores, de los que tendría uno cada cielo, serían uno por la forma, pero muchos por el *número*. Mas todas las cosas que son muchas por el número tienen materia; pues una y la misma definición, por ejemplo, la de hombre, se aplica a muchas cosas, mientras que Sócrates es uno. Ahora bien, la esencia primaria no tiene materia alguna, pues es realidad perfecta. Así, el primer motor inmóvil es uno, tanto por la definición cuanto por el número; así es también, por tanto, lo movido siempre y continuamente; por consiguiente, hay un solo cielo." [21] La singularidad del cielo se prueba aquí por un método indirecto. Si hubiera más de uno, el primer principio de cada uno de ellos sólo en género sería idéntico con los de los demás, pues individualmente (ἀριθμῷ) sería distinto, como, por ejemplo, en el género hombre, donde los hombres individuales coinciden en la forma, pero son muchos por el número. Mientras que el concepto de hombre es común a todos los individuos de este género, Sócrates y los demás son cada uno una unidad real particular, puesto que cada vez que el concepto de hombre se une como forma a la materia nace otro individuo. La primera esencia (τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον), el motor supremo que dirige el cielo, es una excepción. Es pura entelequia y no tiene materia alguna. Es decir, esta suma forma no es un género que se manifieste en una pluralidad de ejemplares. No tiene ligas ningunas con la materia, que es el principio de individuación. En la más alta de todas las formas coinciden la unidad de la forma y la singularidad real. Por lo mismo, lo movido por ella, el cielo, se da también sólo una vez.

21 *Metaf.*, Λ 8, 1074ª 31 *ss.*

En primer lugar, es claro que el argumento de Plotino contra la existencia de muchos motores no es nada más que una aplicación del principio sentado aquí por Aristóteles a la cuestión de las inteligencias de las esferas. Si la materia es el principio de individuación, según enseña Aristóteles aquí y en todas partes, o bien los motores de las esferas no pueden ser inmateriales, puesto que forman una pluralidad de ejemplares de un género, o bien Aristóteles se refuta a sí mismo manteniendo su doctrina de la inmaterialidad, puesto que ésta rechaza la multiplicidad individual. En cualquiera de los dos casos incurre en contradicción con los supuestos de su propia filosofía. El hecho es que la forma de las formas, el motor inmóvil, es en su origen un ser absolutamente único, y sus cualidades peculiares son tales, que toda multiplicación destruye los supuestos del concepto mismo de él. La misma conclusión se sigue de la prueba de la *Física* en que Aristóteles infiere la unicidad del motor inmóvil de la continuidad y unidad del movimiento del mundo. Los comentaristas reconocen que no son capaces de explicar esta dificultad.[22]

Si consideramos, sin embargo, el pasaje bajo un punto de vista lingüístico, ya la primera mirada muestra que es extraño a su contexto. Con sus primeras palabras, "evidentemente no hay más que un cielo", empieza otro estilo, y con la última palabra de la inserción, "por consiguiente hay un solo cielo", cesa de nuevo. Es el mismo estilo abreviado que impera en el resto de libro Λ y contrasta agudamente con el lenguaje impecable del capítulo 8. Que el pasaje es una inserción resulta claro también del hecho de que destruye la conexión gramatical. En la frase inmediata, "nuestros antepasados de las más remotas edades trasmitieron a su

22 Bonitz, *op. cit.*, p. 512; Schwegler, *Die Metaphysik des Aristoteles*, vol. IV, p. 280. Rose *(op. cit.*, p. 161) considera el pasaje como la adición de un discípulo, porque en *Del Cielo*, I, 9 prueba Aristóteles la unicidad del primer cielo con razones físicas; pero en la misma obra (8, 277^b 9–10) dice Aristóteles que el punto puede probarse también por medio de la *Metafísica*, y esta prueba no cabría descubrirla en la última obra si no nos la hubiese conservado el pasaje en cuestión, Λ 8, 1074^a 31–39. Esta prueba sólo encaja, sin embargo, en la primera *Metafísica*, que no sabía nada de motores de las esferas —la misma situación que al escribirse *Del Cielo*— y no en la doctrina de Λ 8. No hay adiciones demostrables de discípulos al texto de la *Metafísica*.

posteridad en la forma de un mito la tradición de que éstos son dioses y de que lo divino abraza la totalidad de la naturaleza", el plural "de que éstos son dioses" no se refiere a nada.[23] Para saber quiénes son "éstos" tenemos que retroceder diez líneas, adonde se nos dice que el fin de cada movimiento es uno de los cuerpos divinos que se mueven por el cielo. Las palabras "cuerpos divinos" conducen directamente a hacer la reflexión (1074^{b} 1) de que los hombres de antaño tenían razón en pensar que dichos cuerpos eran dioses y en creer que lo divino es algo que abraza la totalidad de la naturaleza. La argumentación intermedia, que deduce la singularidad del cielo de la inmaterialidad y unicidad del primer motor, es una adición posterior y de hecho una adición crítica, pues contiene implícitamente la refutación de la tesis de la existencia de más de un motor. Aristóteles debió de hacer una nota de autocrítica en contra de este pasaje; sus fieles editores la introdujeron en el texto; y los más sagaces pensadores de la posteridad han torturado su cerebro para comprender cómo un Aristóteles pudo haberse enredado en semejantes contradicciones.

La idea original del motor inmóvil era una concepción unificada y coherente consigo misma. La posterior aplicación del mismo principio a las otras esferas era también toda de una pieza, pero no concordaba con el sistema anterior. Aristóteles empezó a sentir brotar dudas sobre él de los supuestos que habían constituído la base del concepto original del motor inmóvil único. Cuando, por consiguiente, vemos que esta misma parte, la teoría de los primeros principios inmateriales, falta en la versión final de la *Metafísica,* y que en lugar de ella tenemos tan sólo un expediente, a saber, una lección anterior (Λ) junto con un trozo aislado de la nueva teoría (capítulo 8), que muestra con claridad cómo precisamente en el último período de su vida luchó de nuevo Aristóteles con estos problemas, sin llegar a resolverlos —cuando vemos esto, no es de presumir que sigamos pensando que el estado en que nos ha llegado el material se deba simplemente a la malignidad de los azares históricos. Evidentemente, su tendencia creciente a tratar los problemas filosóficos en la forma de las ciencias especiales, colaborando con el fermento de las nuevas ideas en cosmología, tales como las encontramos en Teo-

[23] Como observó Rose, *op. cit.*, p. 161.

frasto, había quebrantado su confianza en las especulaciones más o menos platónicas de su teología, conduciéndole a atenerse cada vez más a la ciencia empírica. Al ceder así la metafísica a las ciencias especiales, inició Aristóteles una nueva era. La consecuencia por el lado empírico le hizo inconsecuente con sus bases especulativas. Esta contradicción en su pensamiento, que ya no tuvo la capacidad de superar, es simplemente el resultado de la profunda e inexorable lógica de todo su desarrollo intelectual, lo que debe reconciliarnos con él. Dicho sea de paso, según los astrónomos incurrió en un error al calcular el número de las esferas, obteniendo dos menos de las debidas. Se movía aquí en una región menos familiar para él. Este error aumenta la probabilidad de que el capítulo 8 sea tan sólo una versión preliminar, sacada a luz de entre sus papeles. No cabe duda, sin embargo, de que procede del propio Aristóteles. No procede de Teofrasto, pues mientras que el término que emplea éste para designar las esferas de acción contraria no era ἀνελίττουσαι, sino ἀνταναφέρουσαι, únicamente el primero de los dos se encuentra en nuestro capítulo. En su *Historia de la Astronomía* supone Eudemo bien conocido el problema en los círculos peripatéticos.[24]

Poseemos otras dos obras que arrojan luz sobre el progreso de la escuela en adueñarse del problema del primer motor. La primera es el ensayo *Del Movimiento de los Animales,* cuya autenticidad he mostrado en detalle en una ocasión anterior, después de haber sido dueñas del campo durante largo tiempo las dudas suscitadas contra él.[25] Estudia este ensayo en particular la mecánica del movimiento animal. Para poder cambiar de lugar, necesita todo ser vivo de un punto de apoyo fijo en que pueda apoyarse el miembro que haga el movimiento. Si sólo ha de moverse un miembro del cuerpo, como el antebrazo o la pierna por debajo de la rodilla, este punto de apoyo puede estar en el

24 Esto decide de la conjetura de Rose, *op. cit.*, p. 161. Sobre la expresión ἀνταναφέρουσαι σφαῖραι ver Simplicio, *In Arist. de Caelo,* p. 504, l. 6 (Heiberg). El Pseudo-Alejandro, siguiendo al astrónomo Sosígenes, señala el error de cálculo de Aristóteles en su *Comm. in Arist. Metaph.*, p. 705, l. 39—706, l. 15 (Hayduck). Eudemo da las razones de Calipo para aumentar el número de las esferas en el fragmento 97 (p. 143 Sp.).

25 "Das Pneuma im Lykeion", *Hermes,* vol. XLVIII, pp. 31 *ss.*

cuerpo mismo, sin más que estar fuera del miembro que se mueve, como en estos ejemplos el codo o la rodilla. Pero si se trata de mover el cuerpo entero, éste necesita tener un punto fijo que resida fuera de él para poder desplazarse. A los animales de tierra les sirve ésta de resistencia, directa o indirectamente; a los que nadan, el agua; a los que vuelan, el aire. En los capítulos segundo, tercero y cuarto de la obra examina Aristóteles el problema análogo que plantea el movimiento del universo. Discute una hipótesis reciente, manifestándose de acuerdo con su inventor en la necesidad de la existencia de un primer principio inmóvil, y en la imposibilidad de que éste se halle dentro de la móvil bóveda del cielo[26] o sea una parte de ella, pues entonces el cielo, o permanecería completamente en reposo, o se haría pedazos. Pero no está de acuerdo con él, cuando de esta consideración deduce que los polos del eje del mundo tienen una cierta fuerza por ser los únicos puntos de reposo concebibles en la esfera celeste, pareciendo presentarse como los únicos puntos fijos adecuados para dar una explicación mecánica del movimiento del mundo. En contra de esto, sostiene Aristóteles que un punto matemático como tal no puede poseer realidad física o extensión; mucho menos, ejercer fuerza. Más aún, ni siquiera en el caso de que esos dos puntos tuviesen alguna fuerza podrían producir nunca un solo movimiento unificado, como el del cielo; y Aristóteles nos dice expresamente que el autor de la hipótesis admitía *dos* polos. La cuestión está relacionada con el problema de la posibilidad de destrucción del cielo.[27] Si, por ejemplo, hubiéramos de suponer que el necesario punto de apoyo es la tierra, por ser el centro del mundo, entonces, prescindiendo del hecho de que el punto de apoyo no debe residir en el cuerpo móvil, ni por consiguiente en el universo, en este caso, tendríamos la ulterior dificultad de explicar cómo la inercia de la tierra, que debe concebirse como una cantidad limitada, podría ser bastante para contrapesar la

26 *De Animal. Motu,* c. 3, 699ª 17. Nótese la distinción que traza Aristóteles entre los representantes de esta hipótesis y los inventores del mito de Atlas. No es que ataque la misma idea dos veces. Más bien menciona la versión mítica simplemente para mostrar que la idea moderna había tenido precursores.

27 *De Animal. Motu,* c. 4, esp. 699ᵇ 28 *ss.* Ver también 3, 699ª 31 *ss.*

fuerza del eje del mundo actuando contra ella. Esta última debe rebasar inevitablemente la inercia de la tierra, y por tanto forzar a ésta a salir de su sitio en el centro del universo. Todas estas dificultades desaparecen, si suponemos que fuera del cielo en movimiento circular hay una causa inmóvil de su movimiento, tal como Homero concebía a Zeus, cuando le hace decir a los dioses (VIII, 21–22, 20):

No podéis arrojar del cielo a la tierra
A Zeus, el más alto de todos, ni aunque hagáis los mayores es-
Y todos los dioses y diosas pongáis una mano. [fuerzos

La forma en que Aristóteles hace aquí uso una vez más de un mito en una cuestión filosófica es característica de él. No sólo deriva su propio principio de Homero tanto aquí como en el libro Λ de la *Metafísica,* sino que intenta ver una resurrección del mito de Atlas en la idea, que ataca aquí, de la tierra como el punto de apoyo del eje del mundo.[28]

La hipótesis de que el movimiento del universo pide un punto de apoyo inmóvil, como los dos polos, y de que éstos son por consiguiente el primer principio inmóvil del movimiento del cielo, es de un claro origen astronómico. Toma en cuenta la necesidad de un primer motor señalada por Aristóteles, y sin embargo evita deliberadamente toda teoría metafísica, buscando más bien una explicación puramente matemática dentro del mundo tal como nos es dado. Cabe suponer que algún astrónomo de la índole de Eudemo, tal como Calipo, tomó esta clase de actitud frente a las audaces deducciones metafísicas que había juzgado Aristóteles necesario hacer de la teoría de las esferas de Eudoxo. El desconocido astrónomo trató de hacerse por primera vez una clara idea de las implicaciones mecánicas del movimiento del cielo, tomando al hacerlo así su punto de partida de las clases conocidas de movimiento y de sus respectivas leyes. Esta manera de considerar la cosa era indudablemente nueva para Aristóteles. Su propio motor inmóvil era una concepción teleológica, moviendo el mundo con su puro pensamiento. El hecho de que adopte de pronto aquí la actitud de la nueva ciencia natural, igual que

28 Ver *Metaf.,* Λ 8, 1074b 1–14; 10, 1076a 4. Sobre el mito de Atlas ver *De Animal. Motu,* 3, 699a 27 *ss.* y también la página anterior, n. 26.

en la cuestión del número de los motores, muestra con toda claridad qué vacilante se volvió en su último período acerca de la naturaleza del problema fundamental de la metafísica. En su obra *Del Movimiento de los Animales* trata de mostrar que, incluso bajo el punto de vista de la moderna mecánica celeste, ofrece el motor inmóvil situado fuera del universo la única solución concebible. Ni siquiera ahora, naturalmente, se vuelve su motor una "fuerza" de índole física; pero habla de que le toca el cosmos en movimiento,[29] como si hubiera realmente una relación espacial y física entre ambos, y luego borra lo peculiar de su propio problema, agudamente formulado, con el paso que da al mundo inteligible en el concepto del primer principio que mueve el universo puramente en cuanto objeto de pensamiento. Teofrasto toma en cuenta también este intento en su fragmento metafísico, citando efectivamente los mismos versos homéricos en el mismo punto, o más bien dando por supuesto que eran familiares en este punto.[30]

Mientras que la obra *Del Movimiento de los Animales* no menciona la teoría de los motores de las esferas, tenemos en el libro VIII de la *Física* un documento perteneciente al período de duda, cuando Aristóteles, aunque considerando en serio la posibilidad de extender el principio del primer motor a las esferas planetarias, todavía vacila en sacar esta consecuencia. Como mostramos más arriba,[31] el libro es una de las partes más recientes de la *Física*. Por su contenido ocupa un lugar intermedio entre la física y la metafísica, pues desarrolla la teoría del primer principio inmóvil en toda la medida posible dentro de la física y con

29 *De Animal. Motu,* c. 3, 699ª 15: "Debe tocar algo inmóvil para dar origen al movimiento." Igualmente c. 4, 700ª 2: "y todos los dioses y diosas pusieran sus manos en ello", donde la comparación seextiende al poner las manos en ello tanto como a la inmovilidad de Zeus. No obstante, este punto permaneció siempre inseguro. En *De Gen. et Corr.,* I, 6, 323ª 31, donde habla del contacto físico (ἁφή), dice Aristóteles: "de suerte que si una cosa que es ella misma inmóvil mueve otra, tocará a ésta, pero nada la tocará a ella". Más tarde parece haber abandonado esta idea contradictoria (ver Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics,* vol. I, p. 408).

30 En *De Animal. Motu,* c. 4, 699ᵇ 36 *ss.*, cita Aristóteles versos de VIII, 21—22 y 20. En la página 311, l. 11 (Brandis) de su *Metafísica* cita Teofrasto VIII, 24 en el mismo punto.

31 P. 343.

sus métodos. En el capítulo sexto muestra Aristóteles la necesidad de la hipótesis de un primer motor. Por detrás de la exposición vislumbramos la posibilidad de admitir un número mayor de tales motores, pero Aristóteles evita deliberadamente el enlazar esta cuestión con la prueba del primer motor, puesto que ésta última no resulta naturalmente simplificada con los 55 motores planetarios que la primera trae consigo. Por eso encontramos sólo una breve insinuación al comienzo del capítulo 6 (258^{b} 10): "Puesto que tiene que haber siempre movimiento sin intermitencia, tiene que haber necesariamente algo, *ya una cosa, ya una pluralidad,* que dé primeramente movimiento, y este primer motor tiene que ser inmóvil." La expresión "ya... ya" (εἴτε ... εἴτε) es la forma que emplea ordinariamente Aristóteles para indicar que detrás de lo que dice hay otro problema, del que da por supuesto que tienen conocimiento sus oyentes, pero que desea eliminar por el momento.[32] Tal problema es habitualmente una de las controversias de la escuela. Este pasaje vuelve, por tanto, seguro lo que ya habíamos descubierto en Teofrasto: que incluso después de iniciada la discusión de los motores planetarios, siguió habiendo en el Perípatos partidarios de la teoría de la existencia de un solo primer principio de movimiento. Así resulta confirmar de nuevo por lo que sigue, donde se ve claramente que no fué el propio Aristóteles el autor de la extensión de la teoría anterior, sino que más bien cedió a disgusto a los argumentos de los demás. Empecemos por examinar el contexto (258^{b} 12 *ss.*).

Aunque hay algunos principios inmóviles de movimiento y algunos seres semovientes que no tienen una duración eterna, esto no es para Aristóteles refutación alguna de la necesidad del primer motor absolutamente inmóvil y eterno; pues es necesario que

[32] Por ejemplo, en el *Protréptico* (Jámbl., *Protr.*, p. 39, l. 4 en Pistelli): "ya sea el fuego, ya el aire, ya el número, ya cualesquiera otras naturalezas las primeras causas de las demás". Por las últimas entiende las Ideas. Estas palabras se escribieron mientras aún debatía la Academia la teoría de las Ideas. Ver, además, *Metaf.*, A 9, 991^{b} 18: "Y el hombre mismo, ya sea un número en algún sentido, ya no, seguirá siendo una razón numérica de ciertas cosas." El inciso se refiere a una cuestión candente en el momento de escribirse el libro A, si las Ideas eran números o no. En cada uno de los pasajes citados se refiere Aristóteles a discusiones orales dentro de la escuela.

haya una causa de movimiento que produzca la continua generación y corrupción de aquellos seres inmóviles y no eternos, juntamente con toda clase de cambio, y este principio no puede identificarse con ninguno de los otros motores mencionados; es trascendente y los abarca a todos. Traduzcamos las importantes palabras (259ª 3 *ss.).*

No obstante, hay algo que los abarca a todos, y esto como algo aparte de cada uno de ellos. y ello es la causa del hecho de que existan unas cosas y otras no y del continuo proceso del cambio; y ello causa el movimiento de los otros motores, mientras que éstos son las causas del movimiento de las otras cosas. Siendo, pues, natural el movimiento, el primer motor, *si no hay más que uno,* será eterno también; *si hay más de uno, habrá una pluralidad de tales motores eternos. Debemos suponer, sin embargo, que hay uno más bien que varios, y un número finito más bien que infinito.* Cuando las consecuencias de ambas suposiciones son las mismas, debemos suponer siempre que las cosas son finitas más bien que infinitas en número, puesto que en las cosas constituídas por naturaleza debe, si es posible, estar presente lo que es finito y mejor, más bien que lo contrario; *y aquí es suficiente suponer sólo un motor,* la primera de las cosas inmóviles, que siendo eterna será el principio del movimiento de todas las demás. El siguiente argumento vuelve también evidente que el primer motor debe ser algo que sea uno y eterno.

En las palabras subrayadas por mí vuelve Aristóteles a la alternativa que había dejado abierta en la primera frase del capítulo, "ya [sea el primer motor] una cosa, ya una pluralidad". Sin embargo, no dice resueltamente, como hace en *Metafísica,* Λ 8, que debemos aplicar el principio a todas las esferas, sino que añade dubitativamente: "si no hay más que uno; si hay más de uno, habrá una pluralidad de tales motores eternos". Su única indicación acerca de lo que podemos decidir se encuentra en la observación de que debemos admitir un solo motor más bien que varios, y si admitimos varios, un número finito más bien que uno infinito. De acuerdo con su concepción teleológica de la naturaleza y con el punto de vista platónico que compartía, el ser matemáticamente definidos y limitados es el principal atributo que debemos pedir a la más alta realidad y a los primeros principios. No osa, sin embargo, concluir con seguridad que sólo puede haber

un principio de esta índole; se limita a decir que admitir la unidad es preferible a admitir la pluralidad. Si no puede haber, a pesar de todo, una pluralidad de motores, es cosa que no quiere decidir. Suena ello como un esfuerzo para darse ánimos; y Aristóteles revela para cuál de las dos maneras de ver eran sus favores al escribir tales palabras, cuando concluye la digresión con la frase "es suficiente, sin embargo, suponer sólo un motor, la primera de las cosas inmóviles, que siendo eterna será el principio del movimiento de todas las demás" (esto es, de las almas de las criaturas terrestres). Se hace aquí de su eternidad la señal distintiva del primer motor, el fundamento de su carácter así de primero como de origen de los demás.

Sobre la base de una pluralidad de motores no es fácil decir cómo concebía Aristóteles su relación con la revolución del cielo externo. Todo lo que se sugiere sobre ella en este capítulo suena más bien a provisional. Las líneas 259^b 1—20 explican por qué es imposible seguir a Platón, a quien, sin embargo, no se nombra, en colocar en el origen del movimiento del mundo, por analogía con los seres que tienen alma, algo que se mueve a sí mismo, un alma del mundo. El movimiento de todas las criaturas semovientes que conocemos por experiencia tiene un comienzo en algún momento; pero el movimiento del mundo no puede imaginarse como habiendo empezado en un instante determinado, pues en tal caso habría pasado a la realidad desde la pura potencia, siendo así que todo ser simplemente potencial puede exactamente lo mismo *no* ser. Aun admitiendo, por consiguiente, que el cielo se mueva a sí mismo, como querría Platón, necesitamos de algo absolutamente inmóvil fuera de él que sea la causa original de su movimiento. Es más, un ser semoviente siempre se mueve a la vez *accidentalmente,* incluso si no se mueve *por naturaleza,* como las almas en los cuerpos; mientras que el sumo principio no debe moverse ni siquiera accidentalmente.

Después de escribir esto parece haber pensado Aristóteles en la objeción (259^b 28) de que entonces tampoco los motores de las esferas planetarias tendrían una analogía rigurosa con el primer motor, aunque persistan inmóviles mientras se trate del movimiento que imprimen a sus propias esferas, porque en la medida en que estas esferas son desviadas de su propio movi-

miento por el del cielo externo y arrastradas por el camino de las estrellas fijas, sus motores tienen que moverse accidentalmente junto con ellas, es decir, tiene que cambiar el lugar de sus motores. Aristóteles sienta, en una frase final rápidamente escrita, esta diferencia entre las criaturas terrestres, que aunque inmóviles se mueven accidentalmente al cambiar el lugar de los respectivos cuerpos, y las inteligencias de las esferas celestes, o sea que estas inteligencias no se mueven accidentalmente por sí mismas, sino por obra de algo distinto de ellas, a saber, el cielo externo. De qué sirva esto para probar su inmovilidad, no está claro; verosímilmente, se trata de un simple intento de instituir alguna clase de diferencia específica entre los motores terrestres y los celestes. Ciertamente, no disminuye la distancia existente entre el motor sumo y los planetarios, pues si estos últimos se mueven accidentalmente por obra de algo distinto de ellos, al resultar atraídas sus esferas por la revolución del cielo extremo, esta manera espacial de concebir las cosas supone inevitablemente que dichos motores no trascienden sus esferas como el primer motor, que está fuera del mundo, sino que son inmanentes a ellas como las almas. Simplicio objeta esta inferencia sin dar razones, pero Alejandro de Afrodisias estaba justificado al hacerla.[33] En todo caso, no es posible ninguna otra interpretación sobre la base de este pasaje únicamente. Las almas de las esferas serían, pues, un estadio de transición entre la doctrina original y puramente platónica de las almas de los astros en el diálogo *De la Filosofía* y los motores trascendentes de las esferas en *Metafísica*, Λ 8; pues aunque ni siquiera en este último capítulo (cuya fecha relativamente tardía se sigue del simple grado de resolución con que expone la nueva doctrina) se designan expresamente estos motores como "separados", que es lo más sorprendente de todo, dado que se les adjudican todas las demás características del primer motor, debemos suponer, no obstante, que Aristóteles los consideraba aquí como existiendo aparte. Dice que son anteriores a la sustancia de las esferas, y que por tanto deben ser de la naturaleza de la sustancia ellos mismos.[34]

[33] Simpl., *In Arist. Phys.*, vol. II, pp. 1261, l. 30—1262, l. 5, en Diels.

[34] *Metaf.*, Λ 8, 1073ª 32: "También tiene cada uno de estos movimientos que estar causado por una sustancia a la vez en sí inmóvil y eterna. Pues

Semejante manera de expresarse no conviene a la relación entre el alma y el cuerpo, pues según Aristóteles no es el alma una sustancia anterior a la sustancia del cuerpo. Claro es, por consiguiente, que a la larga se sintió el filósofo incapaz de darse por satisfecho con la doctrina de que los motores de las esferas se mueven accidentalmente por obra del primer cielo, y que por ello decidió sostener que también eran trascendentes los motores planetarios. Esto salvaba las contradicciones externas por un lado, pero al mismo tiempo le sumía en el mar de dificultades entrañadas por su nueva explicación de la relación entre los otros motores y el supremo *Nus*, que amenazaba en último término las bases mismas de su teología.

Estas indicaciones de este capítulo de la *Física* acerca de una pluralidad de inmóviles conductores de los astros, son evidentemente simples adiciones posteriores. Aristóteles las insertó en el momento en que la escuela empezaba a discutir la extensión de su teoría del motor inmóvil, en que aún no había mucho más que la nuda posibilidad de decidir en favor de un número mayor de motores planetarios. Los pasajes en cuestión son tres.

El primero es 258ᵇ 10. Aquí razones gramaticales sugieren que el inciso "ya una cosa, ya una pluralidad" debe considerarse como una adición. Si lo tomamos por original, las palabras siguientes, "no es necesario que cada una de las cosas que son inmóviles, pero dan movimiento, sea eterna, con tal que haya siquiera una cosa semejante", deben referirse a los motores de las esferas, a los que se refiere también el "ya una cosa, ya una pluralidad". Pero esto no da sentido alguno, como lo observó Simplicio, quien toma tácitamente por sujeto las almas de las criaturas terrestres. Que éstas tienen que ser los motores inmóviles y no eternos cuya existencia concede Aristóteles, no sólo resulta claro de lo que sigue,[35] sino necesario de suyo, pues los motores de

la naturaleza de los astros es eterna justo por ser un cierto género de sustancia, y el motor es eterno y anterior a lo movido, y lo que es anterior a una sustancia tiene que ser una sustancia. Evidentemente, pues, tiene que haber sustancias que sean tantas como los movimientos de los astros, eternas por naturaleza, inmóviles en sí y sin magnitud, por la razón antes mencionada."

[35] En lo que sigue las designa repetidamente Aristóteles como "cosas que se mueven a sí mismas" (como en 258ᵇ 24, 259ᵃ 1, 259ᵇ 2 *ss.* y

los astros, de admitirlos en general, deben ser tan imperecederos como los astros mismos. Así, el inciso echa realmente por tierra el contraste entre el único motor eterno y los muchos motores perecederos, que es justamente lo propio de Aristóteles. Más aún, las palabras no encajan bien en la frase en que se las introdujo, pues es difícil imaginar cómo podamos argüir de la continuidad del movimiento celeste (que es todo aquello de que el filósofo habla así aquí como en lo que precede y en lo que sigue) la existencia de un motor inmóvil y eterno, sea "ya una cosa, ya una pluralidad". Como nota marginal son comprensibles; en el texto trastornan el riguroso curso del pensamiento.

El segundo pasaje, 259ª 7–13, es una referencia igualmente improvisada a la posibilidad de varios motores. "Siendo eterno, pues, el movimiento, también el primer motor será eterno (si no hay más que uno; si hay más de uno, habrá una pluralidad de tales motores eternos)." Tales como están, son estas palabras notablemente tautológicas, pues todo lo que pueden significar es: si hay varios motores, hay más de un principio eterno. Si Aristóteles hubiese querido simplemente enunciar el principio de que toda revolución continua y eterna, sea la del cielo externo o la de cualquier otra esfera, supone un motor inmóvil y eterno, sin entrar en la cuestión de cuántas sean tales revoluciones y motores, se habría expresado más o menos de este modo: "si hay una pluralidad de revoluciones continuas, hay también un motor semejante para cada una de ellas". Pero esto es justamente la consecuencia que todavía huye de sacar, como muestra la conclusión de lo insertado: "es suficiente suponer sólo *un* motor". En la *Metafísica*, Λ 8, tan sólo le interesa precisar el número de las esferas y con él el de motores, dando por sentado el principio de la existencia de un motor para cada esfera. Aquí, en cambio, es precisamente esta cuestión de principio lo que hay que decidir, si podemos arreglárnoslas con *un* motor en vez de varios. Esta es la razón de que hable con toda intención en forma tan oscura e indecisa: si el movimiento es eternamente continuo, tiene que haber un motor eterno —si hay

b 17) y emplea esta expresión como sinónima del término técnico "inmóviles, pero que dan movimiento". En 259ᵇ 2 menciona expresamente "el reino animal y la clase entera de los seres vivos".

sólo un motor; pero si hay varios, hay también varias cosas eternas, es decir, tienen que ser, naturalmente, eternas también... pero uno es bastante. Por el estilo también da la impresión de una adición posterior el pasaje desde "si no hay más que uno" en adelante. Finalmente, con dificultad hubiera podido Aristóteles continuar como lo hace, si siempre hubieran estado en su posición presente las sospechosas palabras (259^a 15): "Hemos mostrado que siempre debe haber movimiento. Siendo así, el movimiento debe también ser continuo, porque lo que es siempre es continuo, mientras que lo que está simplemente en sucesión no es continuo. Pero, además, si el movimiento es continuo, es *uno,* y sólo es *uno* si el motor y el móvil que lo constituyen son cada cual *uno*". Esto tuvo que escribirse cuando Aristóteles, al concluir de la continuidad del movimiento al motor, todavía pensaba en el movimiento del mundo en su totalidad; pues si sólo quisiera decir que hay tantos motores como movimientos continuos, no tendría sentido la cuestión incidental de la existencia de un motor o más, y no quedaría nada que decir sino: "hay cierto número de motores inmóviles, que es el mismo que el número de las esferas".

El tercer pasaje que debe su existencia a una adición es 259^b 28—31, al término de la serie de pruebas. La intención original de Aristóteles era hacer lo mayor posible el contraste entre el espíritu del mundo y las almas individuales del reino de la tierra. La idea del espíritu del mundo había sido el innegable resultado de la analogía de las almas de los seres vivos, pero esto sólo era la principal razón para darle una especial prominencia a su excepcional posición. Prescindiendo de sus características intelectuales, así se ve en su *absoluta* inmovilidad. Las almas de las criaturas vivientes, aunque inmóviles en sí, se mueven indirectamente cuando mueven el cuerpo haciéndole cambiar de lugar. Esto no es verdad del primer motor, que necesitamos instituir como la causa del movimiento continuo y eterno del universo; en su absoluta trascendencia, permanece este motor inmóvil tanto en sí cuanto accidentalmente. Ahora, al venir Aristóteles a admitir las almas de las esferas, no podía eximirlas de todo movimiento, como había eximido al primer motor, pues aunque inmóviles en sí, resultan arrastradas con sus esferas por el cielo

externo. A fin, sin embargo, de que no desciendan al nivel de "almas" terrestres, insertó este pasaje (259^{b} 28–31), que, no obstante y como mostramos más arriba (p. 413), no puede disimular el hecho de que el filósofo introduce aquí un nuevo principio que no armoniza con el contraste entre las almas terrestres semovientes y el espíritu absolutamente inmóvil del mundo. Por lo demás, la adición venía a ser hipotética, exactamente como las otras dos; se trataba simplemente de reconocer la *posibilidad* de que las esferas tuviesen motores, nada más.

Los peripatéticos posteriores, que conocieron la forma final de la doctrina de los motores de las esferas por la *Metafísica,* Λ 8, interpretaron necesariamente estas adiciones a la *Física* de acuerdo con ella. Se vieron obligados a suponer que también aquí tenía Aristóteles el mismo punto de vista, y a atribuirlo a este capítulo. En general pudieron lograrlo así con ayuda de la suposición adicional de que Aristóteles sólo quería exponer aquí el principio de la relación imperante entre la revolución continua y el motor inmóvil, pero no suscitar la cuestión de la naturaleza especial y del número de los motores de las esferas; pero hay un pasaje en el que no pudo menos de zozobrar esta idea. Al final de la cadena de argumentos leemos lo que sigue (259^{b} 20): "Por eso podemos concluir con toda confianza que si una cosa pertenece a la clase de los motores inmóviles que sin embargo se mueven accidentalmente, es imposible que cause un movimiento continuo. Así, la necesidad de que haya movimiento continuamente exige que haya un primer motor *que sea inmóvil incluso accidentalmente,* si, como dijimos, ha de haber en el mundo de las cosas un movimiento incesante e imperecedero." Que la lección justa era εἶναί τι δεῖ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον καὶ κατὰ συμβεβηκός, que queda tan sólo en un manuscrito poco atendido, resulta claro de Simplicio, cuya interpretación del pasaje la supone.[36] Tan sólo el motor supremo y trascendente es inmóvil accidentalmente lo mismo que en sí, no las almas de las esferas, como dice el propio Aristóteles en la interpolación de 259^{b} 28–31. Si, pues, sólo el primer motor es cuestión aquí, ¿cómo

36 Simpl., *In Arist. Phys.,* vol. II, p. 1260, l. 11 (Diels). Cf. el *apparatus criticus* y Diels "Zur Textgeschichte der arist. Physik", *Berichte der Berliner Akademie,* 1882.

pudieron los intérpretes descubrir también la doctrina de los motores de las esferas en el pasaje? Tan lejos estaban, sin embargo, de suponer que Aristóteles hubiera podido pensar jamás de otra manera, que corrigieron simplemente el pasaje, haciéndole decir exactamente lo contrario mediante la inserción de una negación. La falsa lección "y no inmóvil accidentalmente" se abrió camino a través de todos los mejores manuscritos, aunque no es inteligible ni siquiera lingüísticamente y la verdadera significación se repite exactamente en 258b 15.[37]

Por fortuna, la tradición nos conservó la forma en que la primera generación de los seguidores de Aristóteles luchó con el enigma representado por este capítulo de la *Física*. Eudemo parafraseó en parte la *Física*, y la reprodujo en parte palabra por palabra, en una larga obra de varios libros destinada evidentemente a servir de base a un curso. Al componerla dió frecuentemente una expresión más precisa a los pasajes dudosos, y en ocasiones añadió nuevos argumentos o hizo otras adiciones, ninguna de las cuales puede pasar por propia suya. Por la mayor parte se limitó a ajustar la *Física* al estado en que se hallaban los problemas en el momento de la muerte de Aristóteles. Así resulta perfectamente claro en nuestro pasaje. Durante el tiempo inmediatamente anterior a la muerte del maestro se había ensanchado la teoría del primer motor hasta convertirse en la teoría de los motores de las esferas. En vano buscó Eudemo en este capítulo de la *Física* una afirmación resuelta de la existencia de una pluralidad de motores inmóviles. El último de los argumen-

37 Cf. 258b 13: "Las siguientes consideraciones pondrán en claro cómo es absolutamente necesario que exista una cosa tal, que teniendo la capacidad de mover otra, sea en sí inmóvil y esté exenta de todo cambio [como justamente lee Simplicio; los manuscritos dicen: "inmóvil en el sentido de todo cambio externo"], que no puede afectarla ni en un sentido sin especificar, *ni en un sentido accidental"*. Estas palabras corresponden a las finales del argumento entero de 259b 20—28. Entre unas y otras queda encerrada la serie de pruebas, mostrando así que todo este capítulo se ocupa exclusivamente con el sumo principio del movimiento. La falsa lección μὴ κατὰ συμβεβηκός se encuentra en 259b 24 en todos los manuscritos excepto H, aunque alguien borró el μὴ en E (Parisinus), sea por haber mirado el comentario de Simplicio, sea porque sus propias reflexiones le hubieran revelado que la lógica del argumento pide su supresión.

tos en favor de la existencia de un motor inmóvil parecía más bien excluir totalmente, según vimos, la posibilidad de una multiplicación de este principio. En su paráfrasis insertó, por tanto, Eudemo en el argumento de Aristóteles, "puesto que es absolutamente necesario que exista un movimiento continuo, también es necesario que exista el primer motor inmóvil", las palabras "de cada revolución", esto es, de cada una de las esferas.[38] Así injirió en la exposición de Aristóteles la doctrina que éste había acabado por reconocer como la verdadera. Eudemo tenía razón para considerarla la auténtica, viendo en las palabras de la *Física* una formulación que ya no estaba de acuerdo con la manera de ver más avanzada de Aristóteles. No podía dejar de ver, naturalmente, que el elevado estilo del "imperecedero e infatigable movimiento" de este pasaje hace radicalmente imposible suponer que se refiera a otra cosa que al movimiento del primer cielo y al Dios que lo causa; la pirámide entera de argumentos del último libro de la *Física* culmina en esta idea. Como muchas otras formulaciones de esta obra, es de hecho una de las pruebas de que su primera redacción data de un período temprano. Eudemo y sus condiscípulos lo sabían, por consiguiente, al hacer la auténtica interpretación que hicieron; pero el conocimiento de que los papeles que quedaban de Aristóteles eran depositarios de un proceso de evolución se perdió, evidentemente, poco después.

38 Simpl., *op. cit.*, vol. II, p. 1262, l. 16, en Diels (Eudemo, fg. 80, p. 105, l. 5, en Spengel): "Habiendo mostrado primero que hay siempre movimiento y que ni tiene un comienzo antes del cual no existiera, ni un fin después del cual no existirá, y en seguida que el primer motor *'de cada movimiento', como añade Eudemo*, tiene que ser inmóvil tanto en sí cuanto accidentalmente..." Esta recapitulación del contenido del capítulo sexto de *Física*, VIII se refiere, en lo que concierne a la adición de Eudemo, a las palabras (259^b 22–24): "Así, la necesidad de que haya movimiento continuamente exige que exista el primer motor (!) y que sea inmóvil tanto en sí cuanto accidentalmente." Cómo se las arreglaba Eudemo con el hecho de que esta adición contradice abiertamente la propia explicación de Aristóteles, según la cual "la inmovilidad tanto en sí *cuanto accidentalmente*" sólo pertenece al motor sumo, permanece en la oscuridad.

CAPÍTULO XV

EL LUGAR DE ARISTOTELES EN LA HISTORIA

El nombre de Aristóteles sugiere la idea de algo impersonal, sin tiempo, intelectualmente soberano sobre el mundo entero del pensamiento abstracto durante largos trechos de la historia y objeto de idolatría escolástica. Para poder asimilarle íntegramente a su propio mundo borró la Edad Media sus características individuales y le hizo *el* representante de la filosofía. La grandeza de semejante actitud frente a la causa que representa es innegable, y el propio Aristóteles apuntaba a la causa y no a la persona, a la verdad eterna y no a la erudición histórica; pero los días en que se le identificaba con la verdad misma son días pasados. Su importancia histórica como el guía intelectual de Occidente no resulta ciertamente menoscabada por el hecho de que la evolución de la filosofía independiente dentro de la cultura europea haya tomado la forma de una lucha de quinientos años contra él. Mirado bajo el moderno punto de vista, sin embargo, sólo es ahora el representante de la tradición, y no un símbolo de nuestros propios problemas o del libre y creador progreso del conocimiento. Unicamente logramos entrar en una fecunda relación con él por medio de un rodeo, por medio del conocimiento histórico de lo que significó para la filosofía y la cultura griegas, y de la labor especial que llevó a cabo en su siglo. El mismo destino alcanza a todo gran espíritu que consigue la supervivencia histórica. Necesita que se le arranque a sus raíces históricas y se le neutralice antes de que pueda hacerse accesible a la posteridad. Unicamente la historia puede entonces responder a la cuestión ulterior de cuándo se alcanzó el punto en que ésta influencia "viva" cambió en la opuesta, de tal manera que nada sino un regreso desde la tradición hasta las fuentes y hasta la verdadera significación histórica de su vida puede salvarle de

la muerte intelectual. Ni siquiera hoy podemos decidir con facilidad si Aristóteles alcanzó este punto, puesto que la filosofía escolástica sigue viviendo entre nosotros como todo un mundo. El presente libro nace, en todo caso, de una actitud histórica frente a él, lo cual, sin embargo, no lo hace necesariamente inservible para aquellos que piensan radicalmente de otra manera, pues sin ahondar nuestra inteligencia de Aristóteles como una personalidad histórica, no podemos lograr una plena comprensión justamente de la especial naturaleza y profundidad de su influencia sobre la posteridad.

Voy, pues, a concluir mi estudio aplicando los resultados históricos de este libro a puntualizar el lugar de Aristótles dentro del movimiento intelectual de su siglo. Hasta el presente, la conexión interna entre la forma de su filosofar y el gran problema planteado por Platón a la intelectualidad griega se había puesto principalmente de manifiesto en su crítica de las Ideas y en la evolución de conceptos particulares. Este examen de conceptos particulares es la incumbencia especial de la interpretación filosófica de Platón y Aristóteles. La historia filológica del desarrollo, en cambio, si bien exige y fomenta esta interpretación filosófica, no encuentra su última meta en la historia de los problemas como tales, sino que sólo ve en ella la especial forma tomada por el progreso intelectual entero de la nación en la esfera filosófica. Ocioso es preguntar hasta dónde la filosofía fué dirigente o dirigida en este progreso. Difícilmente podrá decidirse la cuestión, ni aún tomando en cuenta la cultura entera de un período, porque se supone con error que en realidad sólo importa el contenido de la conciencia, mientras que se deja de ver la significación de la manera que tiene la filosofía de formular este contenido. Lo que sigue trata de entender la significación orgánica de la filosofía de Aristóteles dentro de la cultura griega puramente por medio de ella misma y de sus circunstancias históricas, haciendo abstracción del contenido material de las distintas disciplinas, y concentrando la atención exclusivamente en la naturaleza histórica del problema que ocupó al filósofo y de las formas intelectuales revestidas por este problema.

I. *Pensamiento analítico*

Los grandes logros de Aristóteles en la ciencia lógica sólo se tocarán aquí en la medida en que caracterizan el espíritu entero de su filosofía. En ellos consiguió darse una expresión clásica de la capacidad analítica de su pensamiento. Les habían preparado el camino ciertos descubrimientos de lógica elemental contenidos en la teoría de las Ideas y lo que había de epistemológico y metódico en Platón; pero los *Analíticos* y las *Categorías* brotaron de una raíz distinta del pensamiento invariablemente concreto y objetivo de este último. La moderna investigación ha tratado con éxito de mostrar que un gran número de proposiciones lógicas que se encuentran en obras indudablemente tempranas como los *Tópicos* y las *Categorías* (*supra,* p. 60) surgieron en la Academia, habiéndolas Aristóteles simplemente recogido, y un análisis comparado de la lógica elemental de los diálogos de Platón llevado hasta los menores detalles, confirmaría y ampliaría este resultado, como lo mostró nuestro examen del *Eudemo;* pero Aristóteles es el primer hombre en quien encontramos una verdadera abstracción. Esta tomó posesión de todo su pensamiento. No es éste el lugar de estudiar la primera aparición de lo abstracto y su emergencia gradual en el pensamiento griego, ni de mostrar cómo se fué desplegando más y más claramente a partir de la Idea de Platón. Estaba reservado a las capacidades de observación de Aristóteles el hacerse dueño de lo abstracto en sí y en su integridad con sus propias y peculiares leyes. En su infatigable indagar las propiedades y relaciones lógicas de las categorías y de las formas y presuposiciones de la inferencia científica, podemos descubrir al investigador de años posteriores, que trata de abarcar en su totalidad el reino del hecho lógico. Aristóteles construye su nueva disciplina como una actividad puramente formal, hasta decirnos expresamente que para él la lógica, como la retórica, no es teoría de objetos, ni, por ende, ciencia (φιλοσοφία), sino una facultad (δύναμις) y una técnica. La distingue rigurosamente de la cuestión del origen de los conceptos y pensamientos del alma, y así de la psicología, viendo en ella puramente un instrumento del conocimiento;

pero por esta misma razón junta su doctrina del silogismo a su teoría de los objetos para hacer una teoría del conocimiento que se baste a sí misma y cuya base es el estudio de los llamados axiomas. Esto no nos autoriza a hablar de una lógica metafísica. Aristóteles fragmentó de una vez para todas la vieja ontología —la única forma de lógica conocida de la filosofía anterior a él— en los elementos Palabra (λόγος) y Cosa (ὄν). Pero había que restablecer de alguna manera el vínculo entre ellos, y así se hizo por medio del concepto de causa formal, la cual fué desde el primer momento concepto y cosa, razón de ser y razón de conocer. Esta solución puede no parecer satisfactoria —estaba históricamente condicionada por el realismo de Aristóteles—, pero está muy lejos de la proyección del concepto, el juicio y el raciocinio lógicos dentro de lo real enseñada por Hegel.

Es necesario comprender la enorme influencia de la actitud analítica sobre la forma intelectual de la filosofía de Aristóteles, pues ella decide de cada paso que éste da. En sus obras todo es del más perfecto y pulido arte lógico, y no del pronto y tosco estilo de los modernos pensadores o investigadores, que confunden frecuentemente la observación con la inferencia y son tan pobres en matices conscientes de precisión lógica. Porque ya no tenemos el sentido de este arte o tiempo para él, y porque somos más o menos ignorantes del fino cultivo del pensamiento tal como lo entendía la dialéctica antigua, no despliegan una excesiva cantidad de él en sus comentarios nuestros modernos intérpretes de Aristóteles. En este aspecto podríamos aprender no poco de los expositores antiguos, quienes —por lo menos aquellos que no pertenecen a la decadencia— siguen cada paso del método con el interés consciente del artista del pensar. El hecho es que el pensamiento del siglo cuarto está en el mismo caso que su oratoria; los dos son mundos cerrados para el hombre corriente de hoy; tan sólo el pálido resplandor de una idea de ellos penetra la conciencia de éste. Cualquiera que sea la actitud que tomemos frente a este consciente cultivo técnico, tenemos en él una parte de la esencia del siglo cuarto, del que siempre nos sentimos intelectualmente muy cerca por la significación directa que para nosotros tienen los nombres de Platón

y Aristóteles. Pero de esto a una verdadera comprensión hay largo trecho.

La significación de este carácter analítico del espíritu en el manejo de los problemas puede seguirse paso a paso, por ejemplo, en la *Etica,* donde las fecundas, pero problemáticas ecuaciones en que había hecho entrar por la fuerza los conceptos la especulación anterior (tales como "virtud = conocimiento") dieron paso por primera vez a un verdadero análisis del desarrollo de los motivos éticos y de las formas de la voluntad y la acción éticas. Esto no es en modo alguno simple ética "psicologizante"; el punto de partida es siempre una rigurosa indagación lógica de la significación de conceptos y términos particulares, juntamente con una precisa fijación de su campo de aplicación. Como ejemplo podemos tomar los análisis de la sabiduría filosófica, la *phrónesis,* el *Nus,* el conocimiento científico, el arte, la comprensión, la acertada deliberación y la agudeza de ingenio, en *Etica Nicomaquea,* VI. La delicadeza psicológca con que aquí separa Aristóteles la enredada masa de conceptos contenidos en la *phrónesis* de Platón es un avance muy grande por el camino que va de la simple Idea del Bien a una ética de la voluntad y la intención; y jamás habría sido posible sino para el análisis conceptual de Aristóteles, que proveyó a éste de una teoría de la significación, basada en el lenguaje, de la que pudo partir su "simpatética" comprensión psicológica.

El ejemplo muestra también con toda claridad que cuando se examinan así los "conceptos" de Platón se disuelven en el acto en sus partes componentes y se pierden irremisiblemente. Cuanto según él incluía la *phrónesis* –la Idea como objeto y la contemplación de la Idea como el proceso del conocimiento, el recurrir teoréticamente al conocimiento del Bien y el henchir prácticamente el sentimiento y la acción por medio de esta visión, en suma, la "vida filosófica" entera– lo reduce Aristóteles a la significación correspondiente en el lenguaje vulgar; la *phrónesis* se vuelve así "prudencia ética" y un elemento tan sólo entre los muchos que descubre el análisis del *ethos* moral. De la misma manera distingue el pensamiento de Aristóteles entre la teoría del ser y la teoría del conocimiento de Platón. La Idea, la palpable unidad inteligible de lo múltiple, que fué desde el primer

momento ideal ético, forma estética, concepto lógico y ser esencial, en una unidad indivisa hasta entonces, se fragmenta en "universal", "sustancia", "forma", "lo que algo había de ser", "definición" y "fin", conceptos de los cuales ninguno se acerca a ella, ni de lejos, en comprensión. La "forma" (εἶδος) de Aristóteles es la Idea (ἰδέα) intelectualizada, y guarda con ésta exactamente la misma relación que su *phrónesis* con la de Platón. Cosa que haya tocado el espíritu de Platón tiene cierta rotundidad plástica que resiste con más energía que nada el apremio analítico del pensamiento de Aristóteles, que es respecto al de Platón como el diagrama anatómico a la plástica forma humana. Quizá ello hiera al hombre estético y al religioso. Como quiera que sea, es característico de Aristóteles.

La aplicación de este principio fué el nacimiento de la ciencia en sentido moderno. No debemos olvidar, naturalmente, que el fenómeno no posee sólo esta significación esotérica, sino que es también un síntoma del curso entero del pensamiento. Dentro de la historia del griego figura resueltamente Aristóteles en un momento de transición. Después de la obra grandiosa de la filosofía de Platón, en que el viejo poder de crear mitos se imbuyó de la fecunda inteligencia lógica hasta un grado sin precedentes, la creadora capacidad de pintar mundos de los viejos días empezó notoriamente a fallar y a sucumbir ante la preponderancia de la actitud científica y conceptual. El hombre que puso su remate a este inevitable proceso histórico fué Aristóteles, el fundador de la filosofía científica. Es característico de la filosofía, o en todo caso de la filosofía griega, que esta obra no resultara el punto de partida de un nuevo y fecundo despliegue de la misma, sino que fuera simplemente una altura por la que pasó y que quedó vinculada al nombre de Aristóteles. La forma mecánica, externa, de su arte de los *Analíticos* la recogió en verdad la filosofía helenística y se prolongó hasta la escolástica; pero el espíritu analítico de Aristóteles, lejos de descender sobre ella, encontró su pábulo en la ciencia positiva. La fundación de la filosofía científica resultó la causa directa de la separación final de la ciencia respecto de la filosofía, porque a la larga no pudieron los griegos soportar la intrusión del

espíritu científico en sus esfuerzos por trazar un cuadro del universo.

La forma peculiar a través de la cual se hizo el pensamiento analítico de la filosofía científica dueño así del mundo real como de su propia herencia intelectual, fué el método de división, inferencia y dialéctica. Las hipótesis desempeñaron tan sólo un papel subordinado, y sólo se usaron regularmente en conexión con la división. La ciencia helenística no conoció los prerrequisitos prácticos para hacer un uso fecundo de este método, en especial el experimento. Toda división ordena, lo mismo que distingue; señala el rango y deslinda el contenido de los conceptos y precisa la aplicabilidad de los métodos, con lo que llevan indirectamente a esa disposición conceptual y general de las cosas que llamamos sistema. A Aristóteles se le ha contado siempre como sistematizador por excelencia, porque bajo la influencia de su pensamiento se dividió la filosofía en una serie de disciplinas independientes combinadas en una unidad por su común finalidad intelectual. Los primeros intentos, sin embargo, de hacer sistemática en esta forma la filosofía se encuentran en la Academia, en la doctrina última de Platón, cuando en el *Filebo* distingue la física como "filosofía segunda" del estudio de las Ideas, lo que llamó posteriormente Aristóteles "filosofía primera". Que también la ética había afirmado ya su independencia dentro de la Academia lo muestra la celebrada tricotomía de Jenócrates: lógica, física, ética, que hizo época en la filosofía helenística.

Esos verdaderos sistemas estoico y epicúreo claramente enseñan, sin embargo, que los "sistemas" de Aristóteles y Platón carecían del principal rasgo del tipo —no ser cerrados—. No es un accidente que no les sea familiar el término técnico σύστημα, que designa tan adecuadamente el carácter constructivo de los cuadros helenísticos del mundo, autosuficientes, expresamente totalitarios y tan alejados de la investigación viva. El alma del pensamiento de Aristóteles no es el juntar (συνιστάναι), sino el dividir (διαιρεῖν), y esto no como principio de construcción, sino como instrumento de investigación viva. Por eso su "sistema" resulta provisional y abierto en toda dirección. No se puede citar un solo pasaje en que Aristóteles señale siquiera los

límites de las principales disciplinas sin ambigüedad y definitivamente, y aquellos que se maravillan de la articulación sistemática de su filosofía no son capaces de decir ni siquiera en qué partes se divide. La famosa división en teorética, práctica y productiva, con la subdivisión de la primera en teología, matemática y física, no se encuentra realizada en parte alguna, ni encarna su sistema efectivo; es simplemente una clasificación conceptual. Al nivel de su desarrollo en que escribió tales palabras, significaba simplemente un *locus* geométrico del papel directivo desempeñado por la metafísica dentro de la filosofía. Más aún, las disciplinas especiales en cuanto tales opusieron siempre las mayores dificultades al intento de lograr una sistematización perfecta, como no es sino demasiado comprensible ahora que sabemos cómo alcanzaron su forma los escritos de Aristóteles. Surgiendo de un infatigable trabajo sobre problemas especiales, siempre ofrecen un cuadro disparejo, si examinamos su estructura sistemática en detalle. En este respecto es lo mismo la *Historia de los Animales* que la *Metafísica* o la *Política*. Los planes de sistematización, insertos frecuentemente tan sólo durante el trabajo ulterior de soldar unas partes con otras, no se llevan a cabo más que a medias o quedan enteramente por cumplir. Exhibir una arquitectura externa no era la idea original de este constructor, y, por tanto, no puede "reconstruirse" ninguna, como tampoco puede hacerse de los tratados con sus capas superpuestas un todo pulidamente literario.

Si dejamos aparte el sistema en este sentido, es decir, el edificio dogmático, sólo queda el poder analítico de separar y ordenar, que es sistemático en un sentido muy distinto. Sistema significa ahora, no la fachada visible desde el exterior, la construcción de una totalidad del conocimiento, sin vida y dogmática, a base de la multiplicidad de descubrimientos y disciplinas especiales,[1] sino la interna estratificación de conceptos fundamentales, que Aristóteles fué el primero en sacar a la luz. Cuan-

[1] Esta idea helenística de la sistemática se encuentra notablemente desarrollada por Sexto Empírico *(Adversus Logicos,* I, 198, 3 *ss.)* a base de sus fuentes —principalmente estoicas. Aquí se concibe la verdad como un sistema científico "fijado" (ὡς ἂν ἐπιστήμη καθεστηκυῖα συστηματική) y se caracteriza éste último como un cúmulo de muchas cosas (ἄθροισμα ἐκ πλειόνων).

do Aristóteles arroja la red de las categorías sobre la realidad, entresaca de ellas el "este algo" (τόδε τι) independiente, lo declara la "sustancia" del pensamiento filosófico y desciende así hasta el fondo de este concepto, a fin de dejar al descubierto en él una tras otra las capas de la materia, la forma, la esencia, lo universal, la potencia y el acto, lo que es ciertamente pensamiento sistemático. Con este análisis queda el simple "este algo" diferenciado en la forma que determina la materia y en que el pensamiento conceptual universal apresa la esencia de lo real, estando esto último en la misma relación con la materia que el acto con la potencia. Los mismos conceptos fundamentales persisten como estratos subterráneos a través de varias disciplinas. Así, el concepto de forma penetra la psicología y la lógica y todas las ciencias especiales, a la vez que también pertenece a la física y a la metafísica, esto es, a la filosofía teorética. La doctrina del *Nus* corre a través de la metafísica, la ética, la psicología y la analítica. Estos temas intelectuales comunes mantienen íntimamente unidas las disciplinas, pero la unidad no brota de ninguna asimilación deliberada de las partes una a otra; es el núcleo original desde donde se ha desplegado la multiplicidad. La Idea de Platón era ética, ontología y teoría del conocimiento, todo en uno. El método de la división la disolvió en varias disciplinas; pero en consonancia con la pugna de Platón por la unidad, edificó Aristóteles por debajo de ellas un concepto correspondiente a la Idea, un concepto común a la realidad y al conocimiento, que unificara la multiplicidad ya en la raíz.

No obstante, cada esfera especial conserva su carácter de tentativa e indagación, que no encuentra jamás satisfacción en la forma externa de la construcción perfecta e impecable, que siempre se corrige y mejora, derribando lo levantado anteriormente, buscando nuevos caminos. Si hay alguna totalidad por la que pugne Aristóteles, es la totalidad, no del conocimiento acabado, sino de los problemas. Es lo que se puede ilustrar con nuestras conclusiones acerca de su ética. Según la manera de plantear Platón el problema, consistía la felicidad, bien en la virtud, bien en el placer, bien en la *phrónesis*. El *Filebo* muestra cómo el problema del placer, por ejemplo, se hizo independiente dentro de las investigaciones filosóficas de Platón hasta

formar un reino por sí solo, que únicamente toca de un modo tangencial las cuestiones de la *phrónesis*, la virtud y la felicidad. Lo mismo pasó con los reinos de la *phrónesis*, la virtud, la amistad y la felicidad. Todos ellos aparecieron frecuentemente en la Academia, y siempre como temas de investigación, relativamente independientes, según muestran los títulos de las obras de los miembros. Los diálogos de Platón trazan un cuadro fiel de los grupos de problemas que se independizaron así. Aristóteles recoge todos los problemas concernientes a la ética (τὰ ἠθικά), y sin restringir el libre juego de los distintos grupos, los somete gradualmente a todos a un yugo metódico más riguroso dentro de la armazón de esta unidad originalmente un tanto floja. La unificación nunca prosperó lo suficiente, sin embargo, para permitir una justificación "sistemática" de la aparición de los problemas *De la Amistad* en los libros octavo y noveno de la *Etica Nicomaquea*, por ejemplo, o para hacer explicable por consideraciones distintas de las editoriales la doble discusión del problema del *Placer* en los libros VII y X. Allí donde podemos ver algo más hondo en el origen de las obras, como en la *Metafísica* y en la *Física*, observamos hacia el término del proceso un creciente esfuerzo por alcanzar semejante estructura unificada, aunque nunca llega a tener un éxito completo. Tan sólo la historia del desarrollo intelectual de Aristóteles puede revelar claramente las raíces y el sentido de lo que cabría llamar su "sistema". Los sistemas helenísticos están enlazados con el trabajo de sus últimos días, pero toman su punto de partida de la impresión externa y convierten en primario lo que era secundario para él. Construyen dogmáticamente un cuadro fijo del mundo partiendo de "proposiciones válidas", y buscan refugio en este somero cascarón contra las tormentas de la vida.

II. *Ciencia y metafísica*

Todas las líneas de la filosofía de Aristóteles convergen en su metafísica, mientras que ésta se expande a su vez por todas las demás disciplinas. La metafísica da expresión a los últimos propósitos del filósofo, y todo estudio de los detalles de su doctrina que no parta de este órgano central omitirá necesariamente

lo principal. Formarse un juicio exacto de su naturaleza y resultados no es fácil, aunque sólo sea por el obstáculo que representan los prejuicios ligados a su nombre. El período durante el cual tuvo imperio dogmático la filosofía de Aristóteles terminó haciéndose pedazos la metafísica como rama del conocimiento y demoliendo así la creación del filósofo. Desde entonces vemos involuntariamente en él al caudillo de los dogmáticos, al antípoda vencido por Kant, y creemos prestarle un servicio prefiriendo la parte no metafísica de su filosofía y colocándole a una luz más positivista. Sin embargo, no fué nunca un positivista, ni siquiera en los días de preponderancia de la investigación. La significación vital de su metafísica no puede apreciarse bajo el punto de vista de la moderna filosofía crítica, sino tan sólo en relación con los problemas de su propio tiempo. Cuando fijamos nuestra vista en ella de esta última manera, encontramos que está realmente fundada en un propósito crítico. Su objetivo era purgar la conciencia filosófica de sus elementos míticos y metafóricos, y echar los cimientos estrictamente científicos de una visión metafísica del mundo, que en sus principales líneas tomó Aristóteles de Platón. En otras palabras, fué el interés de Aristóteles por un método particular lo que condujo a tan influyente construcción.

Su metafísica brota de esa interna tensión entre conciencia intelectual y anhelo de una visión religiosa del mundo que constituye lo que hay de nuevo y problemático en su personalidad filosófica. En las antiguas cosmologías de los físicos griegos se penetraban mutuamente el elemento mítico y el racional en una unidad hasta entonces indivisa. Bajo el punto de vista histórico es un abuso del lenguaje, cuya frecuencia no lo excusa en lo más mínimo, llamar a estas filosofías sistemas metafísicos por contener elementos que son metafísicos en nuestro sentido. En este sentido, naturalmente, habría que llamar también metafísica a la *Física* de Aristóteles, y, sin embargo, precisamente este ejemplo vuelve el absurdo histórico de esta caracterización anacrónica tan claro como la luz del día. Su aplicación a los presocráticos sólo sería sensata si entendiese expresar que, al fundar la metafísica como una ciencia independiente, había sido el objetivo de Aristóteles justamente el de hacer de estos elementos

dogmáticos y míticos de las cosmologías de sus predecesores el centro consciente del pensamiento filosófico, mientras que anteriormente se habían insinuado sin que los percibiesen. Hay alguna mayor justificación para emplear la expresión con referencia al mundo de las Ideas de Platón. Aquí indica la entrada en la conciencia filosófica de lo invisible e inteligible, y especialmente el lado objetivo de las Ideas como una especie más alta de realidad no aprehensible por la experiencia. Con esto se enlaza en la última fase del desarrollo de Platón el problema religioso de la teología teleológica, que vino a ser el punto de partida de la metafísica de Aristóteles. Pero hasta este empleo del concepto moderno es, hablando estrictamente, ahistórico —aunque continuamente volvemos a caer en él contra nuestra voluntad—, e impide la verdadera comprensión de la obra efectiva de Aristóteles. La metafísica nació en su espíritu, nació del conflicto de las convicciones religiosas y cosmológicas que debía a Platón con su propio modo de pensar científico y analítico. Esta íntima desunión fué desconocida de Platón. Fué una consecuencia del colapso del procedimiento en que había basado Platón el conocimiento de su nueva realidad suprasensible, y en que por un instante habían parecido coincidir sin reservas la ciencia exacta y el más extático goce de lo incognoscible por experiencia. Cuando cayó hecha pedazos esta unidad concreta de mito y lógica, se llevó Aristóteles consigo, como un *depositum fidei*, la inquebrantable confianza en que el núcleo íntimo del credo platónico de su juventud tenía que ser verdad en una forma u otra. La *Metafísica* es su gran esfuerzo por hacer accesible al intelecto crítico ese Algo que trasciende de los límites de la experiencia humana. Debido a su profunda y anteriormente no reconocida comunidad de problemas con los filósofos de la religión del Cristianismo medieval, el Judaísmo y el Islam, y no por obra de un simple accidente de la tradición, vino a ser el caudillo intelectual de los siglos que siguieron a Agustín, cuyo mundo interior se ensanchó mucho más allá de los límites del alma griega por obra de la tensión entre la fe y el conocimiento. La historia del desarrollo intelectual de Aristóteles muestra cómo detrás de su metafísica está, también, el *credo ut intelligam*.

El estudio de su desarrollo intelectual nos permite, asimismo, ver más claramente el nuevo concepto del método en que descansaba esta filosofía. Hasta ahora ha sido la opinión reinante la de que la palabra "metafísica" debe su origen simplemente al orden dado por accidente a los escritos del filósofo en alguna edición completa de la edad helenística —corrientemente se sugiere la de Andrónico—, pero que no expresa la manera aristotélica de ver la verdadera situación. La verdad es, sin embargo, que esta palabra, acuñada seguramente por algún peripatético anterior a Andrónico, da una idea perfectamente justa del objetivo fundamental de la "filosofía primera" en su sentido original. Mientras que Platón había fijado desde el primer momento su vista en el pico más alto del mundo de las Ideas, creyendo que toda certidumbre tenía directamente sus raíces en el conocimiento de lo invisible e inteligible, la metafísica de Aristóteles está construída sobre la base de la física, tomando así la dirección opuesta. La mónada suprema, después de haber sido para Platón la más exacta norma y el objeto más cierto del espíritu, vino a ser para Aristóteles el último y más difícil de todos los problemas. Corrientemente pasamos por alto el hecho de que la manera más común que tiene el filósofo de designar la nueva disciplina es "la ciencia que andamos buscando". En contraste con todas las demás ciencias, parte ésta no de un objeto dado, sino de la cuestión de si su objeto existe. Así, tiene que empezar por demostrar su propia posibilidad como ciencia, y esta cuestión "introductoria" agota realmente su naturaleza entera.

Desde el comienzo mismo está Aristóteles seguro de que la ciencia que andamos buscando sólo es posible si hay, o Ideas, o alguna realidad inteligible y "separada" correspondiente a ellas. A pesar de su actitud crítica, no escapa, por tanto, más que Platón a la idea de que todo verdadero conocer requiere un objeto situado fuera de la conciencia (ἔξω ὂν καὶ χωριστόν), al que en alguna forma toca, representa o espeja. Como dijimos, este realismo no es nada específicamente aristotélico, sino universal entre los griegos. El pensamiento antiguo no rebasó jamás la confusa idea de la relación entre el conocimiento y su objeto que tiene su expresión en tales términos figurados. Dentro de

estos límites históricos representa, sin embargo, la *Metafísica* de Aristóteles un estado de los problemas cuya relación con la ontología de Platón corresponde con bastante exactitud a la de Kant con el racionalismo dogmático del siglo XVIII. La cuestión "¿es posible la ciencia que andamos buscando?" tiene para Aristóteles el sentido objetivo "¿existe esta presunta realidad suprasensible?", mientras que para Kant tiene el sentido metodológico "¿hay juicios sintéticos *a priori*?", sin los cuales era inconcebible la metafísica tradicional. El hecho de que el criticismo antiguo —*sit venia verbo*— lleve el sello del realismo, mientras que el moderno lleva el del idealismo, no debe impedirnos el descubrir la semejanza interna de las situaciones históricas. Ambos pensadores representan puntos extremos en las cadenas de desarrollo de que forman parte, por lo que no han tenido posteridad, si se exceptúa una resurrección que siguió a una larga incomprensión y que terminó en formalismo. La evolución realmente viva pasa por encima o se queda por detrás del aspecto metafísico de Kant o de Aristóteles, desviando la vista, con una parcialidad que unas veces es sensualista y otras racionalista o mística, de la precisión científica y el refinamiento que dieron a los problemas ambos pensadores. Por eso es Aristóteles el único pensador de Grecia con quien podía hablar Kant de igual a igual y a quien podía tratar de superar. Por lo demás, mientras la posición de Kant está basada exclusivamente en su crítica trascendental de la conciencia aprehensora, la base del realismo crítico de Aristóteles es su sistema físico, juntamente con un análisis crítico que parte de los objetos de la experiencia, del concepto del ser.

La metafísica está basada en la física, según Aristóteles, en primer lugar porque no es nada más que el complemento conceptualmente necesario del sistema empíricamente conocido de la naturaleza móvil. La primera incumbencia de la física es explicar el movimiento, y una de las principales objeciones de Aristóteles a la teoría de las Ideas es que ésta no lo hace así. Al hacer esta objeción, erige Aristóteles en modelo clásico un tipo definido de ciencia natural, a saber, el método de construcción de hipótesis inventado por Eudoxo, que explica un complicado grupo de hechos refiriéndolos a los principios más

simples —en el presente caso, a la construcción matemática de todos los movimientos planetarios a base de simples círculos. "Salvar los fenómenos" es el ideal metodológico de la metafísica. Esta debe extraer las últimas razones de ser de la experiencia de los hechos mismos y de su ley interna. A este fin debe realmente rebasar los límites de la experiencia inmediata en un punto, pero no debe esperar más que sacar a luz los supuestos implícitos en los hechos mismos rectamente interpretados. La referencia del movimiento animal al eterno movimiento cósmico, y de este último al movimiento del círculo más externo, era para Aristóteles un hecho colocado más allá de toda duda por la ciencia natural de Eudoxo. Representaba un grado de conocimiento empírico matemáticamente riguroso jamás alcanzado antes en el mismo orden de cosas. A base de los supuestos de la física aristotélica debía este sistema de movimientos encontrar su clave de bóveda en alguna causa última. La inferencia de un primer motor resultaba así sugerida por la naturaleza misma.

Aristóteles ancla esta rama del conocimiento todavía más firmemente en la física por medio de su análisis del concepto de sustancia. Con él da a la idea de una última causa de todo movimiento una forma más definida, al concebirla como la forma suprema y final dentro del reino de las formas naturales. El punto de partida de su teoría del ser es el mundo de las apariencias perceptibles, la cosa individual de la conciencia ingenuamente realista. ¿Había alguna manera de aprehender este ser individual? La física anterior no había poseído de hecho semejantes medios. Su teoría de los elementos brindaba muchas noticias sobre los componentes de "todas las cosas" y de las fuerzas activas en el interior de éstas, pero obtenía sus noticias de la pura especulación. El análisis técnico de una cosa individual en sus elementos materiales, como lo entiende la moderna ciencia natural, era exactamente tan imposible para Demócrito con su teoría atómica tan altamente desarrollada como lo había sido para los físicos anteriores y aun para los más primitivos. En el último y más alto estadio de su desarrollo había abrazado la filosofía de Platón como objeto del conocimiento científico (ἐπιστήμη) la jerarquía entera de las Ideas tal como la desplegaba el arte dialéctico de la división, desde el género más uni-

versal hasta la especie ínfima y ya no divisible (ἄτομον εἶδος); pero todo lo que residía del lado de acá del mundo ideal, por el que éste confinaba con el de la experiencia, era indeterminado (ἄπειρον), objeto de simple opinión y nada verdaderamente real. Lo indivisible de Platón todavía no es el individuo de Aristóteles, una forma inmanente ligada a la materia (ἔνυλον εἶδος). Por seriamente que pugnara Platón con la cuestión de la opinión en su último período, no pudo pasar de la Idea a apresar el ser individual de la experiencia. La física era simplemente para él un montón de "mitos probables".

Este es el punto en que empieza la crítica de Aristóteles. Su objetivo es en todo momento hacer de la Idea algo capaz de producir el conocimiento de las apariencias. Esto era para él sinónimo de pedir que las cosas de los sentidos fuesen accesibles a los conceptos, pues como platónico que era pensaba que sólo por medio de lo universal son posibles el conocimiento y la ciencia. Aristóteles se encuentra en mitad del cambio sufrido por la teoría de las Ideas en los últimos años de Platón, que trajo consigo la primera elucidación completa del lado lógico de la Idea, como el universal y el concepto, y de su importancia para el conocimiento. El mismo proceso volvió problemático el lado ontológico de la Idea. Aristóteles consideraba axiomático que nada universal posee existencia independiente. Bajo su punto de vista se presentaba la teoría de las ideas del último período de Platón como una hipostatación de lo universal, a la que opuso su doctrina de la determinación de la materia por la forma. Esta doctrina equivale realmente a abolir las "cosas" del realismo ingenuo haciéndolas conceptuales. El objeto de la experiencia sensible sólo puede venir a conocimiento del sujeto pensante en la medida en que se vuelve una forma conceptual; por otro lado, sólo *es* en la medida en que es forma. La acabada determinación de la realidad por medio de las formas del entendimiento y de la multiplicidad categorial de su estratificación conceptual no tiene sus raíces en las leyes trascendentales de la conciencia cognoscente, sino en la estructura de la realidad misma. Aquí se oculta un serio problema, que no debemos pasar por alto, pero todo lo que se propone Aristóteles es adueñarse del individuo por medio de la Idea, proceder que, sin embargo,

sólo era concebible para él suponiendo que por medio de la Idea cabía hacerse dueño de aquello de la cosa que ésta era realmente (τὸ τί ἦν εἶναι). La materia es el residuo, lo no existente, de suyo incognoscible y ajeno a la razón, que queda después de este proceso de clarificación de la cosa, convirtiéndola en una forma y un concepto. En cuanto no existente, ni es, ni no es; "todavía no" es, es decir, sólo alcanza la realidad en la medida en que se torna el vehículo de alguna determinación conceptual. Por eso no hay materia que sea justamente la materia, como suponían los físicos; es materia para esta forma definida, pero aparte de esta forma y considerada en sí misma está ya informada de alguna manera. Nada absolutamente informe e indeterminado "es" en manera alguna. El concepto de materia última, absolutamente informe e indeterminada, si bien es un concepto límite de nuestro pensar, no corresponde a ninguna realidad sustancial. Todo es forma, pero la forma misma resulta la materia de una forma más alta. Así nos lleva la visión del ser que tiene Aristóteles hasta una última Forma que determina todo lo demás, sin estar ella determinada por nada. La física de las formas inmanentes de Aristóteles sólo alcanza su meta en la Forma trascendente de su metafísica.

De esta manera viene la forma a explicar también el movimiento, del que ni Demócrito ni Platón habían sido capaces de dar una explicación científica bajo sus respectivos puntos de vista. La finalidad de la teoría del movimiento de Aristóteles es inventar una lógica del mismo. Aristóteles trata de hacerlo accesible al pensamiento conceptual, exactamente como procede con las cosas materiales particulares, descubriendo en él alguna forma o determinación por medio de la cual pueda explicarse. Lo confina, por consiguiente, dentro de una armazón fija, pues allí donde todo es movimiento y flujo, y nada fijo ni duradero, pierde la ciencia sus derechos. Según su física, se encuentra este elemento duradero en la cualidad y en la forma con fin del movimiento, no en la cantidad misma. En primer lugar carecía Aristóteles de los medios técnicos para hacer mediciones cuantitativas exactas, o determinar las condiciones cuantitativas de las cualidades, así que la investigación no podía avanzar en esta dirección. Pero por encima de todo veía Aristóteles que en el

cosmos tenía lugar el movimiento en formas fijas y dentro de límites fijos. El aparente capricho y falta de ley de los movimientos de la vida sobre la tierra, que es muy pequeña en comparación con el mundo en su totalidad, no podía menoscabar en modo alguno al magnífico cuadro de la parte superior e imperecedera del universo. Una vez más cobró aquí la teoría de las esferas de Eudoxo una importancia fundamental para la visión del mundo de Aristóteles. En el concierto y continuidad de la revolución eterna de los astros, tal como lo admitía aquella hipótesis para dar cuenta de las apariencias visibles en el firmamento, había algo dotado de una finalidad e impulsado por una forma que no era posible derivar de los supuestos mecánicos de la vigente teoría de la gravedad. Por la mayor parte, habían recurrido los físicos a la idea de un vórtice cosmogónico que ponía el mundo en movimiento, pero al desarrollarse el conocimiento del orden invariable de los fenómenos, la idea de una cosmogonía mecánica pasó cada vez más a segundo término, pareciendo de hecho ser algo sin sentido. Aristóteles fué incluso más allá que Platón en este punto. El último había tratado en todo caso de concebir lo que debía haber sido la creación del mundo a base de la astronomía de Eudoxo, al hacer del principio, no el caos, sino la razón que ordena las cosas. Pero Aristóteles rompe completamente con esta ordenación o διακόσμησις anaxagórica por obra del Pensamiento, al declarar a los cuerpos celestes y al cielo mismo eternos e increados y derivar su movimiento de internas causas formales o finales.

Con referencia al movimiento es la forma la entelequia (ἐν-τελ-έχεια), en la medida en que en su forma posee cada cosa el fin del movimiento que se realiza en su interior. Para los cuerpos celestes es ella su revolución circular eterna, pero Aristóteles transporta el principio también a las cosas terrenas, infundiendo así la teleología de Platón en cada parte de su mundo de formas. El movimiento de las cosas terrenas parece ser desordenado o ἄτακτος, para decirlo en lenguaje platónico, pero un examen más detallado descubre que el principio fundamental del cambio del mundo orgánico es el mismo que el de los cielos, a saber, la locomoción, a la cual deben reducirse todas las clases del movimiento. La locomoción está aquí al

servicio de las leyes especiales de la generación y la corrupción orgánicas, que a su vez dependen de la forma. La entelequia de los seres que se generan y corrompen es la cima de este desarrollo orgánico. En ellos se presenta la forma como orden y determinación que construye desde dentro, desplegándose desde la materia como desde una simiente.

Se ha supuesto siempre que este último sentido de "entelequia" es el original, y que el concepto se desarrolló por primera vez en el caso de la vida orgánica y de aquí se transportó a otras esferas por medio de una generalización —lo que significa, por consiguiente, algo vitalista o biológico, como la moderna "fuerza vital"—. Esto implica que Aristóteles poseyera desde un principio la acabada maestría en zoología y biología que despliega en la *Historia de los Animales,* y que *viera* más o menos este principio en el objeto durante sus investigaciones. Recientemente hemos venido a creer que la verdadera obra de Aristóteles fué el concepto del desarrollo biológico, lo que es una modernización enteramente viciosa. El significado de "entelequia" no es biológico; es lógico y ontológico. En toda clase de movimiento está la mirada de Aristóteles fija sobre el fin. Lo que le interesa no es el hecho de que *se genere* algo, sino de que *algo* se genere, de que se abra camino hasta la existencia algo fijo y normativo: la forma.

¡Oh, Poder creador, que produces formas eternas,
Cíñete en lazos de amor que no se suelten jamás,
Y lo que en vacilante aparición brilla
Fíjalo en su lugar con pensamientos que duren por siempre!

Las ideas de potencia y acto, que también se derivan corrientemente del proceso de la vida orgánica, las ilustra realmente en ocasiones Aristóteles con el ejemplo de la simiente y el organismo desarrollado, pero no pueden proceder realmente de esta esfera. Debieron tomarse de la capacidad o δύναμις humana, que ya permanece latente, ya se vuelve activa (ἔργον), alcanzando su fin (entelequia) tan sólo en esta actividad (ἐνέργεια). Es todavía más ahistórico ver en las almas de los astros una consecuencia de extender al conjunto de la realidad la presuntamente vitalista o incluso animista *forma substantialis,* como

lo hacen aquellos intérpretes que consecuentemente llegan a suponer que Aristóteles atribuía un alma incluso a lo inorgánico y hacen así de él un pampsiquista.

Cuanto más alto ascendemos en el cosmos, tanto más puramente expresa el movimiento la forma que es su fin. En conjunto es el movimiento del mundo el efecto y la expresión de una forma absoluta y libre de toda materia. Esta forma lleva a su término la reacción contra la física preplatónica, en que el mundo nacía de una materia caótica y se explicaba por medio de causas mecánicas. La realidad es en su determinación y en su esencia necesariamente lo que es. No puede explicarse por la simple posibilidad y azar, pues entonces lo mismo puede no ser o ser de otra manera. Tiene que haber una forma al frente del movimiento, y la forma suprema tiene que ser acto puro, determinación y pensamiento de un cabo a otro. Este pensamiento no puede pensar nada más perfecto que él mismo, pues en el término del movimiento del mundo entero está necesariamente la más perfecta cosa existente, puesto que todas las demás se dirigen a ella. No obstante, el pensamiento que se piensa a sí mismo no es una conciencia de sí simplemente formal, desprovista de contenido, un yo absoluto en el sentido de Fichte. En la teleología de Aristóteles son una cosa la sustancia y el fin, y el fin supremo es la realidad más determinada que existe. Este pensamiento sustancial posee de una y la misma vez la suprema idealidad, tal como la concebía Platón, y la rica determinación del individuo, y, por tanto, vida y una perdurable beatitud. Dios es una cosa con el mundo, no porque lo penetre, ni porque albergue en su propio seno la totalidad de las formas del mundo como un mundo inteligible, sino porque el mundo "pende" (ἤρτηται) de él; él *es* su unidad, aunque no es en él. Como cada cosa pugna por realizar su propia forma, realiza por su parte esa infinita perfección que en conjunto es Dios.

El intento de Aristóteles de hacer producir frutos en el conocimiento del mundo sensible al pensamiento exacto descubierto por Platón, el concepto y la forma, sólo podía consistir en una aprehensión conceptual de la naturaleza y de su esencia; no podía en un principio servirnos para ver en el interior de las causas materiales. El intento creó así una filosofía de la naturaleza que

descansaba en una base "metafísica" en nuestro sentido moderno. La intención del propio Aristóteles fué la opuesta. El filósofo creía que su explicación teleológica de la naturaleza había acabado con la física anterior, que derivaba todo lo que acaece de causas materiales y mecánicas. Sin dejar de reconocer estas causas inferiores, las subordinaba a las causas formales y finales. Materia y fuerza no son "naturaleza". Son los operarios de la naturaleza; esta misma es el constructor que procede según una idea y plan interno. La necesidad natural tal como la entendían los atomistas es evidentemente la condición indispensable de la actividad de la naturaleza como de las técnicas del hombre, mas para el intérprete de la naturaleza no pasa de ser una simple causa secundaria (συναίτιον), como ya había enseñado Platón. Cuanto más se dió Aristóteles a la investigación positiva en el curso de su vida, tanto más profundamente hubo de penetrar en el estudio de la especial constitución material de las cosas individuales. Mientras, por lo demás, permaneció su física dentro de la esfera de la discusión conceptual, le ofreció pocas dificultades la relación entre la causa secundaria y la final. El espurio libro cuarto de la *Meteorología*, que contiene el primer ensayo antiguo de una química, ilustra la forma en que tal relación se torna problemática para un seguidor de Aristóteles tan pronto como éste se vuelve hacia la cuestión de la constitución de la materia. La teoría atómica de Demócrito y su concepción del vacío reaparecen instantáneamente como hipótesis de trabajo que en un principio no daña el carácter fundamentalmente teleológico de la física. El autor del libro cuarto de la *Meteorología* pertenece a este estadio de transición.[2] Estratón va más allá y abandona la teleología y la metafísica junto con ella, reconstruyendo la física de Aristóteles sobre una base democritiana. Traslada la "artesanía" de la naturaleza a la materia y sus cualidades. Se ha sugerido ser él autor de este libro, que sería entonces una obra temprana en que lucha la doctrina de su maestro con las concepciones atomistas; pero no necesitamos de un nombre famoso para comprender la dirección del proceso que se revela en esta interesante obra. La física

[2] Sobre lo que sigue ver J. Hammer-Jensen, *Hermes*, vol. L, pp. 113 *ss.*

teleológica había penetrado desde los últimos días de Platón en el primer período de Aristóteles, y venido a ser el fundamento de la filosofía del último. Encontró un terreno fértil para su principio en la investigación de los reinos animal y vegetal. Cuando pasó a examinar la materia inorgánica, en cambio, fracasó a la larga el principio de la forma y reapareció por su propia virtud el punto de vista atomista.

El interés de Aristóteles por el método impera también en su desarrollo ulterior, como cuando, más tarde, inserta entre la *Física* y la *Metafísica* como un miembro de enlace una investigación especial de la continuidad y eternidad del movimiento del mundo y del movimiento circular, que nos lleva hasta los umbrales mismos de la metafísica, y muestra que la física sin la metafísica es un tronco sin cabeza. La idea fundamental de la metafísica de su último período es también una idea sobre el método, a saber, la de anteponer a la teología una doctrina de la sustancia en general, ampliando así la metafísica hasta hacer de ella un estudio de los varios sentidos del ser. La teoría del ser suprasensible, cuyo objeto era distinto del de la física, se vuelve ahora un estudio de la naturaleza en cuanto ser, del mismo objeto que la física considera bajo el punto de vista del movimiento. Así, los dos objetos fundamentales de la metafísica original —el objeto físico del primer motor y el objeto metafísico de lo suprasensible— pasan a segundo término y en su lugar aparece el nuevo objeto de la morfología del ser. Cabe descubrir en ello las características de la ciencia universal de la realidad del último período de Aristóteles, que empieza a hacer su efecto sobre la metafísica y recibe aquí una fundamentación ontológica y axiomática. El abandono de la especulación en favor de la investigación empírica también dejó sus huellas, según vimos, en la manera de tratar últimamente la cuestión del primer motor. El complemento conceptualmente necesario del cuerpo de la doctrina física, el principio de que depende todo, se vuelve ahora muy semejante a una simple hipótesis cosmológica por su carácter, y la imposibilidad de confirmarlo como otras hipótesis por medio de la experiencia se siente inmediatamente como un defecto incurable.

Este interés por el método tendía a reprimir el interés de

Aristóteles por trazar el cuadro de su filosofía. No le fué dado crear potentes símbolos del contenido de su visión del mundo, como los mitos y alegorías de Platón. El mismo debió de sentirlo así; una vez, en su primera exposición de su propia filosofía, el manifiesto *De la Filosofía,* trató de dar forma plástica a su nueva actitud frente a las cosas con una variante de la alegoría de la Caverna de la *República* de Platón (*supra,* p. 190). La imagen de la ascensión de los hombres subterráneos hasta la visión de los eternos órdenes y formas del cosmos nos impresiona como una fina y personal versión del original platónico, pero dependiente de éste hasta el extremo; y la relación entre su actitud frente al mundo y la de Platón deja la misma impresión. Es como si Aristóteles la diese absolutamente por supuesta, para volverse en el acto a su propio método de argumentación y análisis. Sólo en pasajes aislados nos damos de pronto cuenta, casi con asombro, de la viviente presencia de una sentida totalidad por detrás de la sutil red de conceptos. Permanece latente como la fuerza religiosa impulsiva que hay por detrás de la *Metafísica,* sin que pase jamás a primer término ni se confiese directamente. Esta es la razón de que sólo se revelen ambas cosas en las formas indirectas del pensamiento conceptual y en el método que emplea Aristóteles para luchar con ellas, y la razón de que la fuerza de su filosofía como religión y visión del mundo sólo haya revivido en la historia allí donde los hombres no han buscado simplemente intuiciones estéticas, sino que han conocido ellos mismos algo de esta grave lucha. Intentemos, no obstante, hacernos plásticamente visible su mundo.

Aristóteles introdujo la discontinuidad lógica que caracterizaba, asimismo, el mundo ideal de Platón en el mundo visible. Según Platón, es la imagen más feliz el mundo de las apariencias el flujo heraclitiano de todas las cosas, en que hacen su aparición ciertas islas duraderas. Aristóteles no veía la naturaleza así; para él era un cosmos en el que todo movimiento giraba en torno a los centros fijos de las formas perdurables. Sin embargo, no impuso, como cabía temer, a la realidad viva la rígida jerarquía de un mundo de conceptos abstractos; sus formas operan como las leyes constructivas de todo proceso. Pero lo que en ellas más percibimos de todo es la distinción

propia de unidades lógicas rigurosamente determinadas. La imagen con que Aristóteles pinta su mundo es la de τάξις u orden, no la de συμφωνία o armonía. Lo que Aristóteles ambiciona no es una sonora concordancia polifónica, por natural que pudiera ser este sentimiento a un griego helenístico, sino la organizada cooperación de todas las formas a la realización de un Pensamiento superior a ellas. Para dar expresión a esta visión del mundo inventó por una vez una imagen feliz —el movimiento táctico de los guerreros de un ejército con que se ejecuta el plan del general invisible. Comparado con el "aliento que penetra todas las cosas" del monismo estoico, se trata de un mundo clásico de plásticas formas y contornos. Los miembros de este reino carecen de contacto, de reacción dinámica el uno sobre el otro. Este rasgo, extraño al mundo "armoniosamente unificado" de la filosofía imperial, es lo que tenía presente Plotino cuando deseaba algún contacto entre el primer motor y las formas de los motores de las esferas. Otro tanto cabe decir del reino entero de las formas del cosmos de Aristóteles, aunque su ley esté encarnada más pura y bellamente en el de las esferas.

"Las cosas que cambian imitan a las que son imperecederas." La generación y corrupción de las cosas terrenas es una revolución estacionaria exactamente en la misma medida que el movimiento de los astros. A pesar de su cambiar sin interrupción no tiene historia la naturaleza, según Aristóteles, pues la constancia de las formas del proceso de la vida orgánica mantiene a éste sujeto a un ritmo que permanece eternamente el mismo. Análogamente se le presenta el mundo humano del estado, la sociedad y el espíritu, no como preso de la imprevisible movilidad de un destino histórico que no retorna jamás, lo mismo si consideramos la vida individual que la de las naciones y culturas, sino como sólidamente fundado en la inmutable persistencia de las formas, que si cambian dentro de ciertos límites, siguen siendo idénticas por su esencia y finalidad. Este sentido de la vida lo simboliza el Gran Año, al término del cual han vuelto todos los astros a su posición originaria, para empezar de nuevo su carrera. Del mismo modo crecen y perecen las culturas de la tierra, según Aristóteles, bajo la acción de grandes catástrofes naturales, que a su vez están en relación causal con

los cambios regulares de los cielos. Lo que acaba de descubrir Aristóteles en este instante se vió mil veces antes, se perderá de nuevo y volverá a verse un día. Los mitos son los perdidos ecos que nos hablan de la filosofía de las edades perdidas, igual en valía a la nuestra propia; y algún día será también todo nuestro conocimiento tan sólo un canoso mito. El filósofo, alzándose sobre la tierra en el centro del universo, abraza dentro de los límites del pensamiento un cosmos apresado él mismo por límites fijos y encerrado en la etérea esfera del cielo extremo. El *Nus* filosófico, al fijar la vista desde la cumbre del conocimiento humano en el ritmo eterno del todo, adivina algo de la pura felicidad sin mancha del espíritu del mundo, que perdura inmóvil, entregado al pensamiento contemplativo.

El viejo cosmos geométrico de los griegos quedó diferenciado, pero no roto por el cuadro del mundo que traza Aristóteles. Dentro de sus líneas típicas quedaron insertas las nuevas ideas del siglo IV. Ahora se ve la realidad desde dentro; ya no es sólida, sino transparente hasta cierto punto. Aristóteles lleva a su término la recepción del platonismo dentro del cuadro griego tradicional del mundo. La perspectiva se ha extendido indefinidamente, así en el espacio como en el tiempo, por obra de las investigaciones astronómicas e históricas de la centuria. En su finitud es el mundo de Aristóteles idéntico al de Platón; pero ha desaparecido el contraste entre los dos reinos que daban al último de los nombrados su especial carácter y espiritual ímpetu, y ahora brilla con colores platónicos el mismo cosmos visible. El cuadro griego del mundo ha alcanzado su máximo de unificada armonía y plenitud. Sin embargo, nada de ello mueve al espíritu del filósofo por el lado estético y emocional, sino tan sólo en la medida en que puede establecerlo conceptualmente la ciencia exacta. Aunque este cuadro singularmente bello se desvaneció hace mucho, sigue la ciencia luchando con los problemas y los métodos que se desarrollaron gracias a él. En ellos, y no en el cuadro como tal, reside la verdadera ἐνέργεια o actividad de su genio.

III. *Análisis del hombre*

La fundación de la ética como ciencia resultó profundamente afectada por el hecho de haber puesto Sócrates en primer término la cuestión del *conocimiento* moral y de haber continuado Platón en esta dirección. Estamos acostumbrados a considerar como el problema esencial la intención y la conciencia personal, y por eso tendemos a ver en la distinta forma de plantear Sócrates la cuestión una condición histórica de su pensamiento, que oculta lo que era en realidad una cuestión, no de conciencia psicológica, sino de conciencia moral. Por justificable que sea el aclararnos a nosotros mismos los grandes fenómenos de la historia del espíritu griego traduciéndolos a las correspondientes categorías de nuestro tiempo, envuelve ello el peligro de pasar por alto los verdaderos logros de Grecia. Estos logros no residen en la profecía religiosa, ni simplemente en el extremo radicalismo con que aplicaron la moralidad a la vida, sino en su aprehensión de la objetividad de los valores éticos y del lugar objetivo del elemento ético dentro de la totalidad del universo. Sócrates no fué en realidad un teorizante de la ética; buscaba simplemente el camino capaz de conducirle a la virtud y sacarle de su aporía de ignorancia; pero ya este punto de partida contiene el germen de la conclusión hacia la que había de tender el proceso iniciado por él, la fundación de la "ética". La cuestión "¿qué *es* lo bueno o lo justo?" no es la cuestión de un profeta, sino la de un pensador. Con todo y afirmar tan apasionadamente el bien, lo que pone en primer término esta cuestión es el descubrimiento de la naturaleza de lo que llamamos bien; y el ignorarlo es la verdadera desgracia a que da expresión. El hecho de que el más grande guía moral de Grecia se interese tanto por la objetivación y la aprehensión de lo justo, muestra que los griegos sólo podían lograr su más alto triunfo moral mediante la creación de una filosofía de la moralidad. Esta es la razón de que la cuestión de la intención subjetiva y la "realización", de la educación de la voluntad, ocupe un segundo término en Sócrates y éste la trate en una forma que —por mucho que hablemos en torno a ella— no puede satisfacernos. Para él, como

para Platón, no era esta cuestión tanto la única finalidad directiva, cuanto simplemente el supuesto de la cuestión que ellos sentían con verdadera intensidad, a saber, cuál es la esencia del bien. El camino del conocimiento era largo para ellos; en cambio, que el conocimiento aseguraba el acierto de la acción parecía casi evidente de suyo.

El proceso que va desde Sócrates hasta Aristóteles se ha presentado como un proceso de creciente distanciamiento respecto del primero, en el curso del cual su enseñanza moral práctica se redujo gradualmente a forma teorética, y así es como se presenta realmente si se ve en Sócrates al investigador de la naturaleza de la conciencia y al predicador de un evangelio de libertad moral; en otras palabras, si se le atribuye la moderna actitud protestante y kantiana.[3] Bajo nuestro punto de vista, sin embargo, el verdadero curso de los acontecimientos fué el inevitable proceso de progresiva objetivación de lo moralmente justo, debido a la esencial naturaleza del espíritu griego y no al azar de personalidades particulares. Tan sólo este proceso podía superar la vieja moralidad tradicional, que se desintegraba sin cesar a la vez que el acabado subjetivismo que acompañaba a la desintegración. La lucha por la objetividad había nacido, ciertamente, de la aporía práctica de una poderosa y militante personalidad moral, pero la propia naturaleza de ella la forzó a desenvolverse aliándose al pensamiento filosófico, en que encontró el instrumento con que alcanzar su fin, o, más exactamente, llamando a la vida a un nuevo movimiento filosófico, que creó nuevos instrumentos para ello. El movimiento tomó un camino diferente con cada socrático, según que se acercaran externamente a Sócrates con los problemas sofísticos en posesión ya del propio espíritu, para servirse de él simplemente a fin de enriquecer los propios materiales, pero sin hacerse dueños del núcleo de su problema en su significación suprapersonal, o que reconociendo el nuevo y revelador elemento que había en él, como hizo Platón, se aferraran a este punto, para desarrollarlo con fuerza original.

[3] Cf. Heinrich Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, pp. 516 *ss.* y 577 *ss.*

Los investigadores consideran comúnmente como otro simple accidente histórico el que Platón hiciera su gran descubrimiento del Deber moral —para emplear términos modernos— bajo la forma de la Idea, esto es, de una esencia suprasensible dotada de una superior realidad; y excusamos el empleo de este método extraviado señalando las artísticas exigencias del espíritu griego. Pero una vez más no es bastante presumir simplemente de un conocimiento superior, ni imponer precipitadamente nuestro propio punto de vista "más avanzado". El mismo rasgo que nos parece extraviado o erróneo fué el necesario supuesto histórico del reconocimiento de la verdadera naturaleza de la cosa misma. El descubrir los valores objetivos del espíritu, sean morales, estéticos o lógicos, y el abstraerlos en forma purificada del enmarañado caos de las ideas morales, estéticas y lógicas que ocupan constantemente las almas humanas, sólo fué posible gracias a la visión objetivadora, configuradora, formativa con que se aproximaban los griegos a todas las cosas, incluso las intelectuales, y a la que deben su filosofía y arte específicos. Otros pueblos han conocido por experiencia una gran elevación moral, mas para dar cuenta filosófica de la moralidad como un valor en su forma pura tuvieron que venir al mundo los griegos y Platón. La Idea, en el momento de su aurora en el espíritu griego, pareció ser por natural necesidad una realidad objetiva, independiente de la conciencia en que se refleja. Y puesto que había sobrevenido como respuesta a la cuestión socrática "¿qué es de tal manera?", poseía también los atributos del objeto de la lógica, del concepto. Tal es el único camino por el cual fué posible reconocer, a aquel nivel no abstracto del pensamiento, dos de las propiedades esenciales del Deber moral, su indisputabilidad y su incondicionalidad. Platón debió de pensar, al descubrir la Idea, que alcanzaba por primera vez una verdadera comprensión de la esencia de la obra toda de Sócrates: la erección de un superior mundo intelectual de inconmovibles fines y términos (τέλος, ὅρος). En la visión trascendental del Bien en sí, que no cabe derivar de experiencia sensible alguna, encuentra ahora lo que la satisface la busca socrática.

A Platón le entusiasma el presentar su descubrimiento filosófico de que el único motivo moralmente válido de la actividad

humana es el puro Bien, en la forma popular en que buscaba el griego el bien supremo o la vida mejor. A las numerosas sugerencias que ya se habían hecho, y abarcaban más o menos todos los bienes del mundo, opuso la suya propia, de que "un ser humano se torna feliz cuando se torna bueno". Sólo el hombre bueno puede emplear rectamente los bienes del mundo, y por eso únicamente para él son bienes en el verdadero sentido de medios para el Bien. El ser humano, es, sin embargo, independiente de ellos y lleva la felicidad en su propio interior. Así destierra Platón el eudemonismo y la ética de bienes, las bases de toda visión popular griega de la vida. Mas como verdadero griego vuelve a llamarlos en el mismo instante, aunque en nueva y más alta forma. La visión del Bien en sí es el fruto de toda una vida de fervoroso trabajo. Supone la gradual familiarización del alma con el "bien mismo"; éste sólo se revela a aquel que busca realmente la sabiduría, y, por tanto, sólo al término de un penoso camino intelectual que pasa por todos los métodos de argumentación (μέθοδοι λόγων). A diferencia de un conocimiento mecánico, no puede trasmitirse de una persona a otra. La vida mejor es, por consiguiente, la vida "filosófica", y el Bien supremo es la interna felicidad de aquel que aprehende verdaderamente el Bien.

Así vino a ser Platón no sólo el descubridor teorético de la moralidad, sino también el creador de un nuevo ideal de vida, aunque admite la moralidad común como un nivel inferior al lado de la virtud filosófica. En el curso de su desarrollo ulterior se tornó la vida filosófica de un carácter cada vez más religioso, igual que el concepto de Dios tomó el lugar de la Idea del Bien como medida de todas las medidas. Pero a través de todas las fases de su desarrollo, siguió siendo el centro de su interés el problema de los valores y las normas objetivas. La vida "en referencia al fin" entrañaba el impulso de luchar por conseguirlo. A Platón le había causado de hecho una sobrecogedora impresión el mundo recién descubierto de los puros valores objetivos y la nueva seguridad que daba a la vida.

Los primeros diálogos de Aristóteles están llenos de un enorme fervor por la vida filosófica de Platón, pero al mismo tiempo hasta un libro tan temprano como el *Protréptico* señala

claramente los límites de la influencia que podía ejercer sobre la realidad cívica este ideal exclusivo de aristocracia intelectual. El intento de imponerlo a la vida entera de la nación sólo podía conducir a una completa renuncia a la realidad, puesto que la realidad se mostraba incapaz de adoptarlo. La tendencia a renunciar al mundo, junto con un negro pesimismo acerca de sus bienes y una crítica implacable de su sociedad no intelectual, es harto patente en las primeras obras de Aristóteles. Frente a este desánimo resalta con la mayor claridad su optimismo metafísico-religioso, que brilla sobre toda la pobreza y toda la miseria de este mundo, y pugna por llegar con el puro intelecto, a través de este reino de las apariencias, hasta la meta que nos hace señas desde la vida inmortal. La duradera impresión recibida por Aristóteles de esta manera platónica de ver las cosas no puede ponerla en duda nadie que haya seguido la influencia de la misma a través del desarrollo ulterior del filósofo, pero también debemos tener presente el fondo que nos oculta esta manera de ver típicamente académica. En esta escuela empezó el movimiento que culminó en la ética de Aristóteles, y hasta los diálogos de éste delatan algo del penetrante análisis de conceptos que lo trajo a la existencia. Aquellos hombres querían entender el alto ideal de la vida filosófica por medio de la naturaleza del mismo espíritu humano, y al hacerlo así, aunque debido a la falta de una psicología analítica pudo al pronto parecerles que encontraban confirmada su fe en la primacía del espíritu cognoscente sobre las otras partes del alma, tropezaron en todo caso con el problema de las diferentes "partes" del alma y con la cuestión de hacer justicia a las partes irracionales también, es decir, de incluirlas en el proceso de asimilación del espíritu a Dios. Lo mismo en el *Filebo* que en el *Protréptico* aparecen otras "vidas" además de la filosófica, y se hace un intento para ponerlas en relación. Una cuestión como la del papel desempeñado por el placer en la pura vida filosófica conduce a la investigación de los motivos de la acción moral; y la idea pedagógica de la vejez de Platón, que había que educar a los jóvenes para el bien acostumbrándolos desde el primer momento a sentir placer en el bien y desplacer en el mal, está ya cerca de la ética de Aristóteles, según la cual un acto sólo es bueno cuando va

acompañado de la alegría en el bien. También debió de trabajarse en la Academia sobre el problema del carácter, puesto que Jenócrates dividía la filosofía en lógica, física y ética o estudio del carácter. Los últimos diálogos de Platón presentan señales de una teoría de la voluntad y de la responsabilidad moral, que prueba que no fué Aristóteles la primera persona que alcanzó la maestría filosófica en esta cuestión tan discutida en el derecho penal griego. Cuando Aristóteles examina y rechaza definiciones de tales términos como elección, felicidad y placer, probablemente las toma todas de las discusiones de la Academia. La intelectualización de las viejas metáforas de Platón y la fundación de la ética como ciencia aparte estaban ya en plena marcha en aquella escuela. Aristóteles es simplemente el platónico que siguió estas tendencias con la mayor resolución.

No era él un legislador moral a la manera de Platón. Ni ello entraba en los límites de su propia naturaleza, ni lo permitía el progreso de los problemas. Aunque su ética empezó por estar saturada de la idea de la norma divina, y por considerar toda vida como el servicio y conocimiento de Dios, hasta en sus más antiguas obras denota el nuevo elemento otra dirección, a saber, el análisis de las formas de la vida moral tales como son realmente. Aristóteles abandona la teoría de la virtud de Platón por una teoría de tipos vivientes, adaptada a la rica realidad de la vida moral en todas las manifestaciones concebibles, incluyendo la economía, la sociedad, las relaciones de clase, el derecho y los negocios. Entre este estudio realista de la vida cívica y las elevadas ideas recibidas de la filosofía religiosa de Platón que forman la armazón del conjunto, hay una gran tensión. Aunque Aristóteles explica los tipos del hombre justo, del valiente, del orgulloso, del liberal y del magnificente por medio de un solo concepto formal de la virtud, el principio del justo término medio, y aunque no desarrolla sus tipos mediante una pura descripción, sino mediante una construcción dialéctica en que cada rasgo está lógicamente enlazado con los demás, su contenido está tomado de la experiencia, y los tipos mismos brotan de relaciones de hecho tales como se dan realmente. La discusión inicial de la naturaleza fundamental de la virtud está orientada con vistas a la cuestión de la intencióu moral y de su cultivo.

Esto era un decisivo paso adelante; la esencia del valor moral se saca ahora del yo subjetivo y se acota la esfera de la voluntad como el dominio peculiar de ese valor. Esto da realmente a la virtud del carácter la preeminencia sobre la del intelecto, y por eso se le dedica la mayor parte de la discusión, aunque Aristóteles está todavía lejos de trazar una división fundamental entre ambas. La teoría de la virtud ética se vuelve ahora hasta cierto punto una ética dentro de la ética; y determina el nombre del conjunto. A base de Aristóteles solo ya no veríamos por qué la teoría de la virtud intelectual entra en cualquier forma que sea en la ética, si no supiéramos que para Platón (y para Aristóteles en su juventud) había sido el verdadero centro, la ciencia del más alto valor objetivo. Hasta en sus últimos días siguió vinculando Aristóteles el más alto fin de la vida humana con el fin divino del mundo, haciendo culminar la ética en metafísica teorética; pero el acento ya no cae principalmente sobre la aprehensión de esta norma eterna, sino sobre la cuestión de cómo puedan los individuos humanos realizar esta norma en su voluntad y actividad. Así como en ontología hizo dar a la Idea de Platón frutos en la aprehensión del mundo de las apariencias, de igual manera hizo en la ética adoptar a la voluntad del individuo moral la norma trascendental, objetivándose a sí misma en esta forma. Naturalmente que una vez interiorizada así la norma pierde su carácter de validez universal, pues no hay imperativo alguno que sea igualmente obligatorio para todos los hombres, si se exceptúa una generalización puramente formal o desprovista de todo contenido. La finalidad de Aristóteles es la de unir la idea de la completa obediencia a la norma con la mayor variedad individual. La personalidad moral es "una ley para sí misma". De esta manera entra la idea de la autonomía moral de la persona, que había sido extraña a Platón, por primera vez en la conciencia griega.

Las dos partes principales de la ética de Aristóteles, la doctrina ética de la moralidad basada en la buena voluntad y la doctrina metafísica de la contemplación de Dios como norma nuestra, manifiestan una tendencia a separarse cada vez más la una de la otra, en el curso del desarrollo intelectual del filósofo. La verdadera "ética" o teoría del carácter, que en la *Etica*

original estaba estrechamente enlazada con la culminación teológica, se hace más tarde independiente, encontrando un principio propio en la prudencia moral práctica. Aristóteles acabó por abandonar totalmente el intento de trasladar la primacía de la razón teorética de Platón a la esfera de la ética cotidiana. Claro que había rebajado la "sabiduría" y el *Nus* de Platón al nivel de una simple "razón teorética", y que la necesidad de una rigurosa distinción entre la ética cívica y la ética metafísica es un directo resultado de la intelectualización de estos conceptos, que para Platón significaban a la vez el conocimiento del bien y la bondad efectiva del alma. Así conservó Aristóteles también en la ética el carácter fundamentalmente crítico de su filosofía. El resultado fué un enorme ensanchamiento y refinamiento en la comprensión psicológica del yo moral, y la compresión del "intelectualismo" y del elemento metafísico en un espacio sumamente pequeño. Pero lo mismo que en metafísica, también en ética sigue siendo en último término un platónico, allí al explicar teleológicamente el mundo de la experiencia por relación a su sumo fin inexperimentable, aquí al reconocer, más allá de la moralidad cívica corriente y del reino de la voluntad y de la acción práctica, una vida que se pasa en la contemplación de lo eterno, que en su estimación merece incondicionalmente la palma y que está a un nivel más alto incluso bajo el punto de vista ético. En la *Etica Nicomaquea* hace, sin embargo, independiente de esta teología la moralidad de la vida cívica. Son dos distintos mundos de diferente rango. La aparición de la "vida teorética" al final de la obra no significa ahora que deba "hacerse inmortal" en la medida de lo posible todo cambio terrenal, sino que por encima del mundo de la moralidad práctica hay otro más alto. Así inserta Aristóteles el mundo platónico de su juventud en el mundo real, dándole el puesto más alto dentro de él, el lugar desde el cual brilla sobre este mundo la luz de lo eterno. Esta yuxtaposición de las dos "vidas" se ha sentido siempre ser en alguna forma personal y dependiente de la propia experiencia del filósofo. No posee la radical coherencia ni de Platón, que sólo encuentra digna de vivirse la vida filosófica, ni de Kant, que rompe de una vez para todas con la primacía de la razón teorética y declara ser la voluntad moral

la cosa más alta del mundo. Tanto en ética como en metafísica hace Aristóteles una pequeña parte del camino con Kant, pero hay algo en él que le hace retroceder antes de la conclusión final. Ni la autosuficiencia de la pura ciencia natural, ni la confianza de la simple voluntad en sí misma para cumplir las propias obligaciones morales, satisfacían su sentido de la realidad y de la vida. El mundo trascendente de Platón no le dejaría escapar, y él tenía conciencia de que al acogerlo había añadido una nueva porción de la realidad a la vieja estructura griega del mundo. Sólo así podemos explicar por qué su *Nus* toma un fulgor casi místico en las artes teológicas de su metafísica y ética. Esta cima de la contemplación humana pasa directamente del reino intelectual de Platón al mundo de hechos de Aristóteles, dando a la visión de la vida de éste su peculiar y moderna tensión y bilateralidad.

En política, la que sólo rozaremos brevemente aquí, la estratificación interna es la misma que en ética y metafísica. De hecho, es el desarrollo histórico particularmente claro en este campo. Bajo el punto de vista de la historia del espíritu, reside el problema decisivo de la política de Platón en aquella estricta e incondicional subordinación del individuo al estado con que "restauraba" la vieja y auténtica vida griega. En el siglo cuarto hacía mucho que esta vida había quedado quebrantada por la preponderancia de las fuerzas e intereses comerciales en el estado y en los partidos políticos, y por el individualismo intelectual que se había hecho general durante el período. Probablemente veía con claridad toda persona inteligente que el estado no tenía salvación a menos que se superase tal individualismo, o siquiera la forma más cruda de él, el desenfrenado egoísmo de cada persona; pero era difícil desembarazarse de él cuando hasta el estado estaba inspirado por el mismo espíritu —había hecho realmente de él el principio de sus actos—. La política predatoria de finales del siglo v había empujado gradualmente a los ciudadanos a rodar por estos nuevos caminos del pensamiento, y ahora el estado sucumbía víctima de la idea egoísta, tan impresionantemente descrita por Tucídides, que él mismo había convertido en principio. El viejo estado con sus leyes había representado para sus ciudadanos la totalidad de las normas

"consuetudinarias". Vivir de acuerdo con las leyes era la más alta ley no escrita en la antigua Grecia, como Platón lo recuerda tristemente por última vez en su *Critón*. Este diálogo presenta el trágico conflicto del siglo IV agudizado hasta el absurdo consciente; el estado es ahora tal, que de acuerdo con sus leyes tiene que beber la cicuta el hombre más justo y más puro de la nación griega. La muerte de Sócrates es una *reductio ad absurdum* del estado entero, no simplemente de los dignatarios contemporáneos. En el *Gorgias* mide Platón el estado de Pericles y sus débiles sucesores con el patrón de la ley moral radical, y llega a una condenación absoluta del estado histórico. Cuando en la *República* va hasta sacrificar completamente la vida del individuo al estado, con un rigor tan unilateral como intolerable para los sentimientos naturales de su siglo, su justificación está en el distinto espíritu de su nuevo estado. El sol que brilla sobre él es la Idea del Bien, que ilumina hasta sus rincones más obscuros. Así, la subordinación de todos los individuos a él, la conversión de las personas emancipadas en verdaderos "ciudadanos" de nuevo, sólo es, después de todo, otra manera de expresar el hecho histórico de que la moralidad había acabado por separarse de la política y de las leyes o las costumbres del estado histórico, y de que, por ende, es la conciencia independiente del individuo el tribunal supremo incluso para las cuestiones públicas. Había habido conflictos de esta índole antes; lo que es nuevo es la proclamación de la existencia de un conflicto permanente. La exigencia de Platón de que los filósofos sean reyes, que mantuvo en pie hasta el final mismo, significa que el estado debe volverse ético de un extremo al otro. Revela que las personas que estaban más arriba en la escala intelectual ya habían abandonado la verdadera nave del estado, pues un estado como el de Platón no hubiera podido vivir en sus propios días, ni quizás en ningunos otros.

Aristóteles conserva la subordinación externa de la ética a la política de Platón, pero también en él está la verdadera fuerza en la primera, y de ella deriva el filósofo la norma del estado mejor y el contenido de la "vida mejor". Mas este punto de partida presenta a su sentido de la realidad insolubles dificultades, que conducen desde los comienzos mismos del más anti-

guo esbozo del estado ideal a la primera formulación clara del profundo conflicto escondido en el estado de Platón. Tampoco en política vive Aristóteles en el mundo ideal, sino en la tensión entre la Idea y la experiencia. Pero la vida política real de su tiempo no le permite encontrar forma alguna de aflojar esta tensión. En metafísica y ética deja abierta la puerta que da paso al mundo de Platón, a pesar de su propio punto de vista inmanente, pero si puede hacerlo así es porque ese mundo es real dentro de él mismo. En política, en cambio, el "estado mejor" se reduce a una simple utopía, que no muestra sino con demasiada claridad que lo más a que cabe llegar por tal camino es a una simple institución educativa. Dicho sea de paso, Aristóteles formuló realmente con claridad el problema del poder —que agrega a la idea del estado de Platón como una especie de signo de interrogación—, explicando también cómo no toda "dominación" es radicalmente mala; pero no alcanzó una solución satisfactoria, y en aquel estadio avanzado de la cultura griega general era, sin duda alguna, una solución práctica absolutamente imposible.

El problema del estado era enteramente indominable. El conocimiento teorético de su propia vida política que tuvieron los griegos alcanzó su punto culminante, como el consciente y nervioso nacionalismo del partido demosténico, en un momento en que había empezado a declinar el estado-ciudad griego. Era éste una forma que ya había vivido su vida y que sucumbía ahora ante sociedades de una índole más ruda, pero que aún conservaban su vigor. En su esbozo del estado ideal se vuelve inmediatamente Aristóteles hacía la importante cuestión de si no será el único objetivo posible el de escapar al estado, y empieza su análisis de la vida política real declarando que por lo que respecta a la realidad no hay nada que hacer para el filósofo, sino aportar su superior conocimiento de las condiciones de cada constitución particular al adecuado tratamiento de los desórdenes políticos según se producen. Esta actitud de resignación es típica de las personalidades intelectuales de la época, incluso de los políticos prácticos, que se acercaban al estado todos y cada uno con un cierto despego, y cuya política no pasó nunca de ser una especie de experimento. Este despego y la

conciencia de él fueron más allá con Aristóteles, porque siendo éste un hombre sin estado, vivió como observador objetivo en un gran estado en los estertores de disolución, y se había hecho dueño de la enorme riqueza de formas y posibilidades. La única comunidad efectiva que seguía teniendo una fuerte influencia sobre los griegos de su época era la sociedad civil con sus firmes ideas sobre educación, conducta y urbanidad. Significativamente no la cuenta Aristóteles como una fuerza política, sino como parte de la permanente formación ética de la personalidad, y por eso la discusión que hace de ella aparece en la *Etica* bajo la forma de "virtudes" especiales. El sostén externo e interno de la vieja moralidad habían sido las leyes del estado; el de la moderna eran las formas objetivas de la sociedad. No hay ningún individualismo ético abstracto en Aristóteles —hasta los estoicos y epicúreos se mantuvieron lejos de tal extremo, a pesar del cosmopolitismo de los primeros y de la amistad ideal de los últimos—, pero su *Política* muestra con un crudo realismo que la sociedad misma sólo es un pequeño grupo de personas favorecidas arrastradas de aquí para allá y llevando una existencia precaria en medio de la lucha universal por el dinero y el poder. Finalmente, la ética helenística vino a descansar en la idea de la libertad interior, que sólo ocasionalmente aparece en Aristóteles, y que sentó de una vez para siempre la independencia del individuo respecto del estado y la sociedad. Dentro de la ética de Aristóteles sólo existe esta autosuficiencia para el hombre que participa en la "vida teorética", e incluso para él sólo a base de ciertas condiciones; pero esta acrecentada sensibilidad para la dependencia del hombre respecto de la "fortuna" y las circunstancias externas, es ella misma justamente una expresión de aquel anhelo de libertad interior y de aquel sentido de la dignidad moral de la personalidad que son característicos de toda la edad.

IV. *La filosofía como ciencia universal*

La filosofía de Aristóteles representa las dificultades sentidas por su tiempo acerca del universo y expresadas por él con el arte más acabado del pensamiento metódico. Sus investigaciones científicas, en cambio, son más y van mucho más lejos que

la visión de sus contemporáneos. Ver este lado de su obra a una luz falsa, aplicándole los patrones del conocimiento empírico y de la ciencia moderna, no es sino demasiado fácil y se ha hecho una y otra vez, tantas cuantas atrajo el filósofo la atención de los representantes de las ramas especializadas de la ciencia o de los historiadores de las ciencias positivas. Quizá, sin embargo, podamos aventurarnos a esperar que hoy resulte clara la *naïveté* de todas las comparaciones semejantes, incluso para aquellos que no han sido educados en el pensamiento histórico, y que estamos dispensados de la obligación de examinarlas. Podemos aquí no sólo eliminar la cuestión de la exactitud de las observaciones de detalle de Aristóteles, sino también prescindir de dar cuenta precisa alguna de su obra como inventor de métodos, obra que hizo época, puesto que nuestra misión se reduce a *justipreciar* la *significación* de *sus investigaciones como signo* de la evolución de la filosofía.

La ampliación de la "filosofía" platónica hasta hacer de ella la ciencia universal fué un paso que impuso a Aristóteles su alta estimación de la experiencia y su principio de que la especulación debe basarse en la realidad perceptible. No obstante, sólo tuvo lugar gradualmente, porque, aunque Aristóteles fué por naturaleza un investigador desde un principio y sobresalió como el gran lector entre los platónicos abstractos —el dicho de que Platón lo llamaba así es esencialmente exacto en todo caso—, la actitud intelectual de su primer período, el período trascendental, es incompatible con su ulterior devoción sin reservas al mundo infinito de los hechos. Desde el comprender teoréticamente la necesidad de introducir la experiencia en la esfera del pensamiento filosófico, fundando lógicamente un concepto del ser cercano al mundo de las apariencias, hay todavía mucho trecho hasta el recoger y trabajar una gigantesca masa de hechos puramente por el interés de ellos mismos; y allí donde poseemos una visión detallada del desarrollo intelectual de Aristóteles, podemos aún ver claramente cómo una vez que puso el pie en este camino se vió conducido paso a paso más lejos por él. Un ejemplo bastará. El famoso bosquejo del proceso que va de Tales a Platón en el libro primero de la *Metafísica* es estrictamente filosófico por su intención; su propósito es derivar los

cuatro principios en que basa la metafísica Aristóteles, es decir, no es histórico, como se ha supuesto frecuentemente, sino sistemático. Comprime y retuerce los hechos en interés de aquello que desea extraer de ellos. En el último período de Aristóteles se ensanchó este resumen hasta convertirse en una historia general de las ciencias, yendo mucho más allá de su propósito originario y tornándose una ciencia independiente, gobernada tan sólo por su interés por el material. La colección de constituciones es más bien algo distinto; en todo caso, esta investigación empírica no dejó de formar teoréticamente parte de la política, siendo su relación con ésta ciertamente más apretada que la de la historia de las ciencias con la metafísica. Pero aun en política es el avanzar desde la simple erudición libresca, y desde el principio de tomar en cuenta la experiencia, hasta la elaboración de todo aquel material constitucional, un paso inmenso, que nos lleva más allá de los límites de la filosofía propiamente tal.

Cualquier otro ejemplo serviría para convencernos en una forma semejante de que a pesar de la coherencia interna de su evolución, entrañó ésta un decisivo desplazamiento del centro de gravedad en dirección de la ciencia positiva. El filósofo conceptual se tornó un científico que explicaba el mundo entero de una manera universal. Filosofía fué entonces para él el nombre de la esfera de las ciencias en su totalidad. Cuando se acuñó la palabra, significaba en primer lugar cada especie de estudio o de interés intelectual, y en un sentido más estrecho la busca de la verdad y el conocimiento. La primera persona que le dió un significado terminológico permanente fué Platón, quien necesitaba para describir *su* forma de conocer una palabra que expresara desde el primer momento la inasequibilidad de la meta trascendental del conocimiento y la eternidad de la lucha por alcanzarlo, la suspensión entre la ignorancia y la "sabiduría". Pero nunca había significado la unidad establecida y la totalidad presente del conocimiento. Semejante idea aún no había entrado jamás en absoluto dentro del cerebro de nadie. En Aristóteles no tomó la forma de un intento de justificar la reunión y organización de todas las ciencias existentes en una escuela por medio de un ensayo de sistematización externa. Aristóteles no fué un enciclopedista. Es lo que muestra el hecho de que aun-

que puede haber sido su teoría proceder así, de hecho no acogió en su "filosofía" las ciencias independientes más antiguas, tales como la matemática, la óptica, la astronomía y la geografía. Tan sólo entró la medicina, que se persiguió diligentemente, porque brindaba, y en el grado en que brindaba, un fértil campo de aplicación de las ideas morfológicas de Aristóteles. No lo hacían así aquellos otros estudios, y estas excepciones muestran que la pasmosa universalidad de la ciencia de Aristóteles es el resultado de un desarrollo orgánico que parte del punto central de su filosofía, el concepto de forma. Este concepto determinó los límites de lo que podía dominar su filosofía. Cuando desarrolló su "forma", pasó de un concepto teorético del ser a un instrumento de ciencia aplicada, un estudio morfológico y fenomenológico de todas las cosas. Con ello puso a la filosofía en situación de alcanzar una visión científica del conjunto de la realidad. La filosofía imperó sobre todas las provincias del conocimiento en un grado no igualado desde entonces jamás. Pero debemos insistir en que la causa de este hecho está en que su filosofía poseía el poder de crear ciencias, de tal suerte que de su seno estuvieron brotando siempre nuevas, tales como el estudio biológico, morfológico y fisiológico de la naturaleza o las ciencias biográficas y morfológicas de la cultura. La simple lógica o la sistemática formal nunca logró hacer capaz a la filosofía de conservar tal lugar en la ciencia, ni menos aún lo logró una visión del universo arbitrariamente dictada.

La relación entre ciencia y visión del mundo es el punto problemático en la filosofía de Aristóteles. Hay dos aspectos en ella, puesto que la ciencia descansa en principios que debe establecer no ella misma, sino la filosofía, mientras que por otra parte la filosofía está edificada sobre la base de la experiencia científica. Aristóteles creía que con esta manera de concebir el pensamiento y la experiencia podía hacer de la filosofía de Platón una ciencia crítica; pues aunque no distingue filosofía y ciencia dándoles diferente nombre, el punto de partida de su crítica de toda la filosofía anterior es un firme concepto de lo que constituye la ciencia. Incluso dentro de su propia filosofía reconoce que el conocimiento de hechos de las ciencias especiales es científico en un grado superior, no por su mayor exactitud

(pues ésta más bien pertenece al pensar conceptual), sino por su inexpugnable realidad; el problema de si lo suprasensible es real dió origen a toda suerte de incertidumbres en la otra esfera. El mundo intelectual de Aristóteles presenta desde fuera un aspecto unitario, pero lleva en su interior una discordia consciente en la idea fundamental de que filosofía y ciencia tienden a la divergencia, a pesar de los esfuerzos del filósofo por conjugarlas concibiendo la filosofía en el sentido más estricto y más alto del término como la conclusión necesaria del estudio de la realidad. La ciencia griega siempre había recibido fuertes estímulos de esa actitud metafísica frente al mundo que es la fuerza impulsiva de la filosofía, y cada una de las dos había fomentado la otra en el curso del desarrollo de ambas. Mas una vez en la cumbre se encontraron en conflicto. Aristóteles las devuelve a un equilibrio inestable. Este instante representa el alto punto de la confluencia de los respectivos cursos.

En los tiempos postaristotélicos, ni la filosofía ni la ciencia fueron capaces de mantenerse a semejante altura. La ciencia necesitaba más libertad de la que le daba la filosofía. Sus resultados ponían frecuentemente en duda los métodos y principios de explicación de que la había pertrechado la filosofía. Por otro lado, las clases cultivadas, que habían perdido su religión, necesitaban una visión metafísica del mundo y tentaban a la filosofía a renovar su audaz vuelo especulativo; y debemos admitir que al tratar de dar satisfacción a este anhelo, no hizo la filosofía sino obedecer al impulso de la propia conservación. Comparados con la actitud crítica de Aristóteles, se ven el estoicismo y el epicureísmo como un dogmatismo y el colapso de la filosofía científica. Tomaron la técnica lógica de Aristóteles y desarrollaron el contenido de algunas de sus ideas metafísicas, mezclándolas con otras más viejas y hasta primitivas; o renovaron la física presocrática, como Epicuro renovó a Demócrito, edificando un ideal ético de la vida sobre aquella base. El centro de gravedad pasó a la metafísica y la ética; la verdadera investigación no se prosiguió en absoluto. Después de la tercera generación adoptó el Perípatos la misma tendencia práctica, aunque no pudo competir en este campo con los estoicos y los epicúreos; el resultado fué el lamentable colapso de la escuela

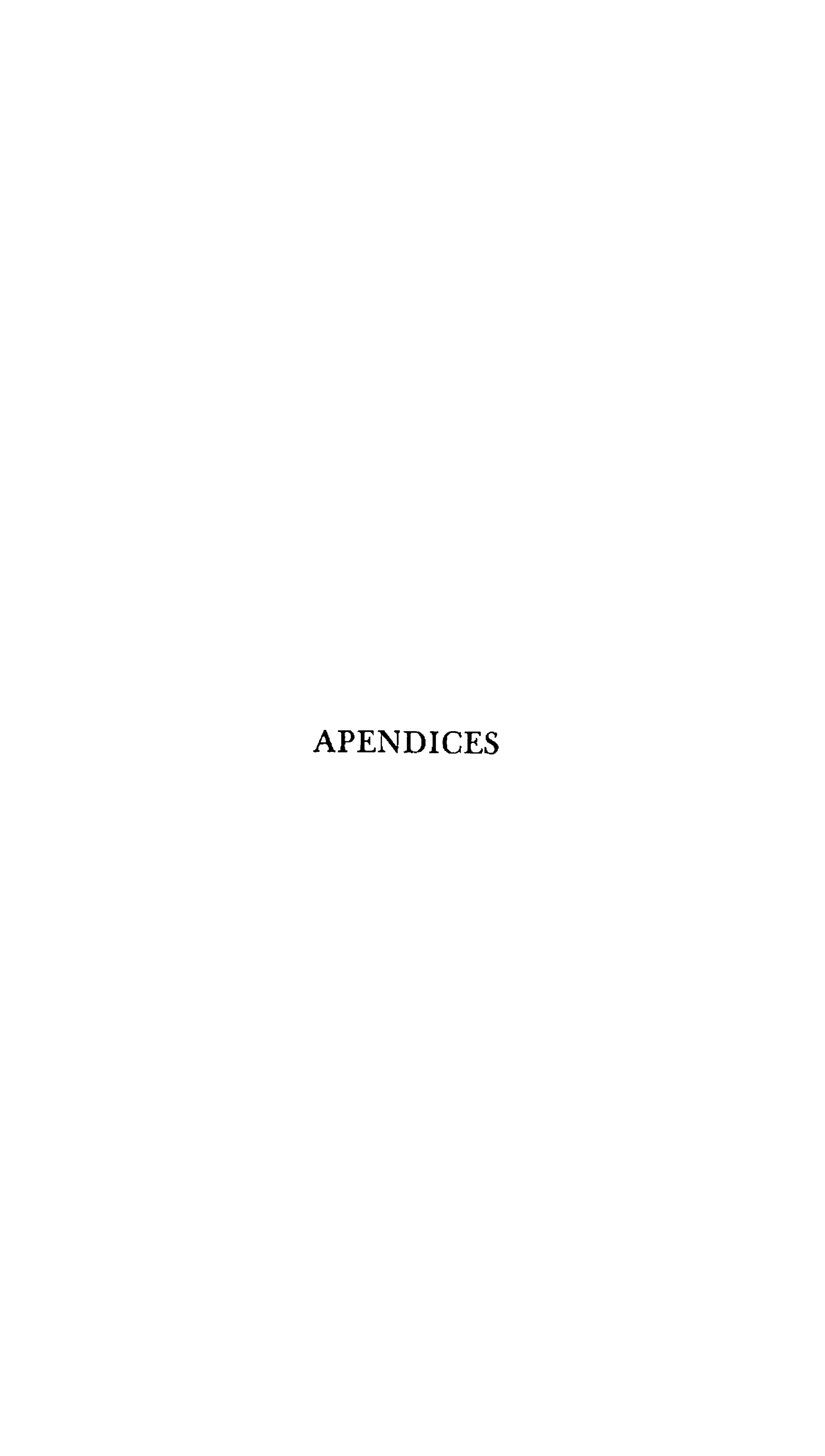
después de Estratón. Este gran investigador muestra claramente, sin embargo, cuál era el único camino que podía tomar en semejantes circunstancias el movimiento iniciado por Aristóteles. En su tiempo estaba ya la ciencia peripatética en contacto con Alejandría, donde el terreno era más favorable que en Atica para el desarrollo de las ciencias positivas, y donde soplaba el viento vivo de la realidad. La ciencia alejandrina es la continuación espiritual del último período de Aristóteles. Allí se rompió definitivamente el lazo de unión entre ciencia y filosofía; la técnica infinitamente refinada de la investigación ptolemaica renunció al centro intelectual fijo que la detallada obra de Aristóteles había poseído en su gran visión espiritualista del universo. Por otra parte, los descubrimientos más importantes de la ciencia antigua se deben a esta separación, que fué una necesaria emancipación del investigar. Fué entonces cuando la medicina y la ciencia natural, juntamente con la filología exacta, alcanzaron su mayor florecimiento, representadas por figuras como las de Aristarco, Aristófanes, Hiparco, Eratóstenes y Arquímedes. Bajo el punto de vista de la filosofía y la ciencia aristotélica no es nada de esto, naturalmente, sino la mitad del reino del intelecto; pero el deseo de una visión metafísica del mundo y el deseo de rigor científico no volvieron a juntarse jamás en el mundo antiguo. Aristóteles es un clásico, a pesar de su fecha tardía, precisamente porque unió ambas cosas, aunque hasta en él prepondere la investigación y la explicación sobre la creación de plásticos cuadros del mundo.

Con todo y ser tan elevado de suyo el ideal de Aristóteles, lo que todavía es más maravilloso es su realización en el espíritu de un solo hombre. Es y será ésta siempre una maravilla psicológica en la que no podemos penetrar más profundamente. La palabra "universalidad" sólo pinta su asombrosa capacidad de dispersarse por todos los campos de la realidad y su enorme poder de asimilación, dos cosas que *sólo* podían conseguirse en un consciente período de técnica. Pero lo que es mucho más grande es el rango intelectual de abarcar a la vez la contemplación de las esencias suprasensibles por medio del puro *Nus,* una inteligencia conceptual aguda como un cuchillo y una precisión microscópica en la observación sensible. Este fenómeno resulta

más comprensible si observamos en el curso del desarrollo intelectual de Aristóteles que la originalidad y el poder de asimilación se equilibran recíprocamente, pero aún así su inclinación a la metafísica y su talento altamente desarrollado para la experiencia interior siguen siendo algo único en la estructura espiritual de un observador y descubridor señalado. A pesar de las muchas capas de su mundo espiritual, hay una gran unidad en él, porque todas las potencias del filósofo están desarrolladas tan sólo en la medida en que sirven de instrumentos para la contemplación objetiva de la realidad. Su *Nus* carece del poder transformador del mundo propio de Platón, su pensar conceptual de la práctica solidez del dogmatismo, su capacidad de observación del arte de las invenciones y los perfeccionamientos técnicos; las tres cosas están unidas en una sola función, la aprehensión de lo que es. Todo su poder creador se agota en la continua producción de nuevos instrumentos para servicio de esta obra.

El supuesto de esta total entrega a la contemplación del mundo es la objetividad, en cuyas últimas profundidades espirituales no podemos penetrar, pero de que está embebido todo lo que produjo Aristóteles y que él legó a la ciencia helenística. Ya observamos que no debe confundírsela con la impersonalidad, sino que es una forma suprapersonal del espíritu. Está tan lejos de la objetividad artística de que en sus escritos reviste Platón su pasión espiritual por transformar la vida humana, como de la objetividad de esa especie, representada por Tucídides, que escapa a los dolores de un terrible destino histórico viendo en él el curso necesario de los acontecimientos y beneficiándolo bajo la forma de conocimiento político. En estos dos escritores áticos es la lucha por la objetividad la reacción de un yo que se concentra en los valores soberanos y siente un interés apasionado por la vida. En ambos casos debemos hablar de objetivación más bien que de simple objetividad. La objetividad de Aristóteles es algo primario. Expresa una gran serenidad frente a la vida y el mundo, que en vano buscamos en Atica desde Solón hasta Epicuro. Se la encuentra más bien en Hecateo, Herodoto, Anaxágoras, Eudoxo y Demócrito, por mucho que estos hombres difieran unos de otros. Hay en ellos

algo peculiarmente contemplativo y no-trágico. También Aristóteles poseía aquel universal horizonte jonio, de cuya vastedad emancipadora del alma no tuvieron atisbo los apiñados atenienses. Al mismo tiempo ejerció la esencia del espíritu ático una profunda influencia sobre él, como la había ejercido sobre Herodoto, dando a su amplia ἱστορία o investigación su unidad y rigor de principio. Gracias a estos dones vino a ser lo que no fué dado ser a ninguno de los contempladores jonios del universo, el imperioso organizador de la realidad y de la ciencia.



APENDICES

I

SOBRE EL ORIGEN Y LA EVOLUCION DEL IDEAL FILOSOFICO DE LA VIDA

La memoria de los más antiguos pensadores griegos pervive en la literatura de las centurias siguientes gracias a la duradera asociación de su nombre a determinadas doctrinas y cuestiones, mientras que sus escritos —en la medida en que los dejaron— perecieron tempranamente. Al lado de esta tradición llamada doxográfica, consignada por escrito y depurada en los trabajos histórico-filosóficos de la escuela aristotélica, ante todo en la gran obra de Teofrasto Φυσικῶν δόξαι, se ha conservado de ellos un recuerdo oriundo de una fuente enteramente distinta. Según él, no son las más antiguas figuras de la historia de la filosofía los representantes de unas maneras de ver, más o menos primitivas y largamente superadas, en punto a toda clase de singulares cuestiones, sino los venerables arquetipos y encarnaciones de aquella forma de la vida intelectual que es característica de los filósofos de todos los tiempos, y que en sus más tempranos iniciadores parece incorporada con especial pureza y ejemplaridad. Esta tradición no acierta, sin embargo, a referir de aquellos antiguos pensadores sino tan sólo algunos rasgos generales y típicos, encontrando por lo mismo significativamente su expresión en la forma de anécdotas y apotegmas. Pero al enlazarse así estos rasgos típicos con los nombres de individualidades tan marcadas y conocidas, surgió junto a la tradición impersonal de las doctrinas, una imagen de los filósofos más antiguos que en los siglos posteriores compensó la falta de toda suerte de noticias sobre su personalidad humana, e incluso se tomó muchas veces por auténtica tradición histórica. Tales historias nos las cuentan los filósofos posteriores desde Platón, llenos de respetuosa admiración. En su origen brotaron ciertamente en parte de un he-

cho de todo punto distinto, la extrañeza del pueblo ante el nuevo tipo humano del investigador y del docto ajeno al mundo y apartado de la vida, cuyas paradojas y extravagancias encuentran su expresión en las aludidas anécdotas, como la historia que cuenta Platón de Tales, que por observar el cielo cayó en un pozo, atrayéndose la mofa de una aguda sirviente tracia —o sea del más inculto de los seres humanos que era capaz de representarse un heleno—, por querer descubrir lo que había en el cielo, no viendo ni siquiera lo que tenía delante de los pies.[1] En los sembrados de Demócrito pastaban los rebaños, refiere Horacio en sus *Epístolas,* mientras que el raudo espíritu del filósofo se perdía separado del cuerpo en la lontananza.[2] Con ocasión de las particiones de la rica herencia paterna, le burlaron sus hermanos, por querer que se le entregase su parte en efectivo, a fin de hacer largos viajes. No recibió todo lo que valía su parte y acabó con la suma en sus viajes a Egipto y a Caldea. En vida de su padre solía encerrarse para trabajar en una casucha que había en el jardín y que se había usado durante algún tiempo como establo. Un día ni siquiera advirtió que su padre había atado allí una ternera destinada al sacrificio, sino que permaneció tranquilamente bajo el mismo techo, hasta que fueron a buscar al animal para conducirlo a la muerte y le llamaron la atención sobre la peregrina compañía en que había permanecido.[3] Esta clase de historias no son en modo alguno la pura expresión de una comprensiva admiración por tan insólita concentración intelectual, sino que atestiguan la forma burlona en que el pueblo veía al sabio distraído, como muestra contundentemente en el caso de Tales la anécdota contraria a la del astrónomo que se precipita en el pozo, anécdota que encontramos en Aristóteles. Es la narración de una astuta maniobra comercial que Tales llevó a cabo con brillantes resultados, para probar a los que despreciaban la ciencia que también con la meteorología se puede ganar mucho dinero cuando se quiere. Previendo una cosecha de aceite excepcionalmente rica, alquiló oportunamen-

[1] Platón, *Teet.,* 174 A (Diels, Vors.[4] 1 A 15).

[2] Horacio, *Ep.,* I, 12, 12 (con los lugares paralelos, en Diels, Vors.[4] 55 A 15).

[3] Demetrio, ἐν Ὁμωνύμοις, en Diόg. L., IX, 35–36 (Vors.[4] 55 A 1).

te todos los molinos de aceite de la comarca circundante, y cuando llegó la espléndida cosecha sin que nadie tuviera un molino, los realquiló a gran precio a sus propios dueños.[4] Ya Aristóteles observa con su buen sentido crítico habitual cómo se trata evidentemente de una historia típica, que sólo se atribuye a Tales en razón de su bien conocida sabiduría. Y también precisa justamente el propósito de la atribución: se trataba de mostrar intuitivamente que la ciencia no es inútil, sino que a los investigadores no les interesa simplemente utilizarla para enriquecerse. El carácter típico de muchas de estas historias se revela ante todo en el hecho de que se cuenten de varios. Tampoco Anaxágoras se habría cuidado de su herencia, como Demócrito; cuando sus deudos intentaron hablarle de ella, les habría respondido: "curaos vosotros de ella", abandonándoles voluntariamente con estas palabras toda su fortuna, para poder vivir entregado exclusivamente a la investigación.[5] Bajo esta forma ha tomado ya, sin duda, la anécdota un aire más patético, en lugar de la burla amistosa que respira la historia de Demócrito. En la anécdota del filósofo cuya abstracción le da apariencias de idiota, al dejar pacer a sus rebaños en sus sembrados, se divisa la imagen de un alma cuya alta independencia desprecia conscientemente y aparta de sí heroicamente los bienes materiales. Animado del mismo espíritu está otro apotegma, en que a la pregunta de para qué vive, da Anaxágoras esta orgullosa respuesta: "Para contemplar y estudiar el sol, la luna y el cielo."[6] Heroicas son también las sentencias que la tradición pone en su boca con ocasión de su condenación por el tribunal de Atenas y de la muerte de su hijo. La intención es mostrar que el corazón del verdadero investigador no está apegado a lo perecedero, ni siquiera a los más altos entre los bienes humanos,

4 Arist., *Pol.* I, 11, 1259a 6 (Vors.4 1 A 10).

5 Diög. L., II, 7 (Vors.4 46 A 1).

6 Diög. L., II, 10 (Vors.4 46 A 1); bajo otra forma se encuentra la frase en Aristóteles, *Et. Eud.*, I, 5, 1216a 11. En el sentido de estas palabras hay que entender la respuesta de Anaxágoras a la pregunta de quién fuese el más feliz, respuesta dejada intencionalmente en la oscuridad: οὐδεὶς ὧν σὺ νομίζεις, ἀλλ' ἄτοπος ἄν τίς σοι φανείη. Cf. Arist., *Et. Eud.*, I, 4, 1215b 6 (Vors.4 46 A 30).

como la vida cívica, la esposa y el hijo.[7] El perfecto desvío del filósofo respecto de la vida política en que se había sumergido totalmente el griego de la época clásica es lo que pretende atestiguar la anécdota según la cual, al reprocharle a Anaxágoras no importarle nada su patria, habría el filósofo exclamado: "harto me importa mi patria", señalando con la mano al cielo.[8]

El lugar y el momento en que surgieron estas historias son oscuros, y por lo que respecta a aquellas que dan expresión a los sentimientos de la masa más bien que a la opinión de un individuo, como la anécdota del astrónomo distraído, carecemos de todo punto de apoyo. Distinto es con las últimamente mencionadas: éstas se deben en su totalidad a hombres de una clase determinada, que estaban poseídos por el *ethos* del llamado más tarde θεωρητικὸς βίος, y que se crearon una especie de símbolo del mismo en las memorables sentencias de los antiguos sabios. Ello presupone, pues, que semejante βίος no sólo constituía en el momento de nacer las anécdotas la vida de aislados hombres de excepción, que al vivirla se limitaban a seguir su natural instinto, sino que el θεωρητικὸς βίος se había convertido ya en un ideal filosófico consciente. Pero esto es lo que no puede afirmarse, justamente, de los antiguos filósofos de la naturaleza anteriores a Sócrates. El ideal del βίος consagrado al conocimiento es una creación de Platón, cuya ética estatuye varios tipos de vida (βίος) opuestos y culmina en la "elección de la vida mejor".[9]

7 Diόg. L., II, 13 (Vors.[4] 46 A 1). 8 Diόg. L., II, 7 (Vors.[4] 46 A 1).

9 En su bello discurso académico, tan rico en *ethos, Vita Contemplativa,* ha presentado Franz Boll (Ber. Heidelb. Akad., 1920, 8) una serie de representantes de este βίος que empiezan con Tales, Heráclito y Anaxágoras. A Platón y a Aristóteles sólo se les roza, a la influencia en los posteriores se le hace más justicia. De la cuestión de que parten nuestras consideraciones estaba todavía lejos Boll: ¿hasta qué punto se trata en nuestras noticias sobre los primeros pensadores y su βίος de una verdadera tradición histórica, digna de fe, o de un mero reflejo de la ética del βίος del momento posterior en que se atribuye ya a los filósofos presocráticos el ideal consciente del θεωρητικὸς βίος? Hay que revisar la tradición entera bajo este punto de vista, ahora que se ha colocado a la luz justa el desarrollo de la ética filosófica y la doctrina del βίος desde Platón hasta Aristóteles y sus discípulos. Tenemos aquí un firme punto de apoyo, que es a la vez un centro en la historia del origen de la tradición histórico-filosófica. De él hay que que partir, en consecuencia.

Sin duda, es de suyo perfectamente concebible que un investigador como Anaxágoras, que vivió en medio de una sociedad tan exclusivamente política como la Atenas de Pericles, fuera consciente de lo extraño y singular de su existencia sin raíces. Ya Eurípides había encomiado la tranquila vida del investigador de la naturaleza sustraído al tráfago de la política,[10] y pintado en su *Antíope* el trágico conflicto del hombre "músico" y del hombre práctico.[11] Pero Platón fué el primero que introdujo el hombre teorético como problema ético en la filosofía, justificando y glorificando moralmente su vida; ya, contemplada desde la altura de Platón, hubiera de parecer la existencia de este tipo en la época anterior como una mera paradoja, como una extravagancia de la naturaleza humana, carente aún de toda legitimación moral, ya hubiera de atribuirse ulteriormente a los antiguos representantes de esta clase de hombres, como Tales y Anaxágoras, la fundamentación y la concepción patético-moral del θεωρητικὸς βίος debidas a Platón, según puede probarse que sucedió. Todas las historias que hacen de los primeros filósofos hombres que profesaron conscientemente el ideal del θεωρητικὸς βίος, o bien proceden directamente de la escuela platónica, o bien surgieron bajo el influjo del ideal platónico en los tiempos inmediatamente subsiguientes. El influjo de la filosofía platónica y de su heredera directa, la escuela peripatética, en la formación de la tradición, bien merecería una cabal investigación. El resultado de ésta no es dudoso de antemano: toda nuestra imagen tradicional de la historia más antigua de la filosofía se formó durante las dos o tres generaciones que van desde Platón hasta los discípulos directos de Aristóteles. Con la filosofía de estas dos escuelas se pusieron en buena parte los

10 Euríp., frg. 910.

11 Ya Platón hace en el *Gorgias*, 484 E y 485 E *ss.*, citar a Calicles, que combate la vida exclusivamente filosófica, versos de la *Antíope*. Cierto que Eurípides pinta a Anfión más como un hombre "músico" que como un hombre de ciencia. Pero la semejanza está en el apoliticismo, por lo que pudo Platón poner los versos de Zeto contra Anfión en boca de Calicles contra Sócrates. (A pesar de su opinión sobre la misión política de Sócrates, jamás negó Platón que su maestro fuese un hombre apolítico, en el sentido de la usual política de partido.)

cimientos del edificio histórico de nuestra cultura. Uno de los ejemplos más instructivos de esta regla es precisamente el reflejo del ideal de vida de aquella época de florecimiento de la filosofía griega en la imagen de los viejos pensadores presocráticos y de su βίος. Estamos incluso en situación de comprender aún las grandes y aparentemente irreconciliables antítesis en la concepción de los primeros pensadores que conoce nuestra tradición, como una consecuencia forzosa de las oscilaciones a que estuvo sometida la idea de la "vida mejor", en el período que va desde Platón hasta Aristóteles y sus discípulos. Entender el desarrollo del problema ético, en especial del problema del βίος, durante este período, significa iluminar a la vez el origen de nuestras tradiciones acerca de la vida de los filósofos más antiguos. Aquí debemos, por tanto, partir de la significación del problema del βίος para la filosofía platónica y seguir con algún detalle el desarrollo del mismo. No puedo menos de empezar tomando, bien que para desarrollarlos, ciertos puntos capitales a mi *Aristóteles.*

La pura θεωρίη de los primeros investigadores de la naturaleza nació en Jonia. Es una de las flores más maravillosas de los últimos tiempos de la cultura jonia, a la que había despojado de contenido político, en medida creciente, la preponderancia del espíritu mercantil y más tarde la dominación extranjera, y en que la gran libertad individual facilitó la aparición de semejante tipo dentro de la comunidad de vida cívica de la *polis.* El espíritu ático, con su arraigo en el propio suelo y su vida política rigurosamente organizada, no dejaba espacio libre para semejantes aspiraciones de los individuos aislados. Hasta más allá del tiempo de Platón permaneció no menos extraño y reservado frente a la ciencia pura que más tarde el orden senatorial romano. En tan árido terreno no pudo menos de brotar la tragedia civil del "hombre apolítico" que Eurípides fué el primero en descubrir. En él era forzoso que el conflicto entre el deber cívico y el ocio investigador, entre el obrar y el conocer, se elevase consecuentemente hasta ser la hostilidad a la ciencia del puro politicismo y la huída ante lo público del filósofo. Pero también sólo en ese suelo pudo concebir Platón el profundo intento de conciliar sin compromiso el θεωρητικὸς βίος con

el βίος πολιτικός, dando por nuevo contenido a la ciencia y a la filosofía el estado, y haciendo de las más altas normas y leyes de la acción cívica el sumo problema de ambas, de cuya solución dependía la salud del "estado mismo". Sin duda, todavía no encontramos ni la menor huella del ideal de la vida teorética propuesto posteriormente por Platón en sus primeros escritos, donde presenta a sus contemporáneos en Sócrates el único verdadero hombre de estado que han menester, por ser quien ha dirigido la mirada de ellos hacia la decisiva cuestión del conocimiento de la norma suprema.[12] En aquellos tiempos todavía se encarnaba su ideal del λόγος, así como del βίος, exclusivamente en Sócrates, y a la vista salta el contraste entre Sócrates y el tipo del puro investigador desviado del mundo, de la διάνοια ἀστρονομοῦσα καὶ γεωμετροῦσα, tales como los pinta y pone por modelo la famosa digresión del *Teeteto*.[13] Pero el problema moral de Sócrates había sido desde un principio para Platón un problema gnoseológico. La cuestión de la recta intuición moral, de la φρόνησις, como había dicho Sócrates siguiendo el uso dominante de la lengua griega, entrañaba la cuestión todavía más profunda de la esencia del conocimiento en general y de la verdadera naturaleza del ser; y el rodeo que Platón creyó debía emprender a través de estas cuestiones fundamentales para resolver la socrática, le condujo más y más a una doctrina general del conocimiento y del ser y le urgió a acoger en su construcción teorético-científica las ramas del saber, descubiertas ya antes de él, que eran la matemática y la astronomía. La φρόνησις quedó henchida con el contenido de esta σοφία, y de la aporía y el ἐλέγχειν socráticos surgió un θεωρητικὸς βίος entregado al puro investigador. En el *Teeteto*, donde re-

12 Cf. mis consideraciones en "Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung" (Berlín, 1928), p. 40 del sobretiro.

13 No faltan en modo alguno, ciertamente, en Sócrates rasgos "teoréticos", aunque se moviera con preferencia allí donde se agolpaban los hombres, en el gimnasio y en el ágora. Pero aunque Boll, *l. c.*, 9, señala el abandono en que tenía su casa y el apartamiento en que se mantuvo de la política del día, o el οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν de la *Apología* (29 D), existe una gran distancia entre su forma de concentración mental y el tipo del sabio delineado en el *Teeteto* (173 F): cf. este libro, p. 24.

salta especialmente la alianza de la filosofía y de la matemática, entona Sócrates un verdadero himno a la vida del investigador, pintando la imagen ideal de esta vida con colores que toma prestados al tipo del astrónomo y matemático. En este contexto es donde se cita a Tales como ejemplo de un filósofo que no se preocupa de la vida política y práctica, y se cuenta la historia de cómo cayó en el pozo por observar los astros. Es extraño que sea justamente Sócrates quien entone aquí esta loa de la geometría y astronomía. Sócrates, a quien Platón había hecho decir antaño en la *Apología* que no comprendía de tan altas cosas ni poco ni mucho, sino absolutamente nada.[14] Es patente que el propio Platón era consciente de haber alcanzado con este último retrato de Sócrates en el *Teeteto* el límite de lo lícito a la libertad artística de transformar el original frente a la figura histórica de Sócrates. El nuevo ideal del βίος θεωρητικός y el tipo de ciencia puramente especulativa que le sirve de base requerían otro símbolo, un arquegeta distinto de Sócrates, que había sido hasta entonces la figura directiva de los diálogos de Platón, y por eso vemos en las dos obras compuestas tras del *Teeteto* y que continúan éste, el *Sofista* y el *Político,* aparecer como principales interlocutores los dos venerables representantes de la dialéctica eleática, Parménides y Zenón, mientras que Sócrates tiene que contentarse con un papel secundario. Análogamente se hace en el *Timeo* de la figura del pitagórico de este nombre el portavoz de la cosmología platónica. El ideal del θεωρητικὸς βίος, tal como se encontraba realizado en la Academia platónica de aquel tiempo, halló en una obra propia del joven Aristóteles, en el *Protréptico,* una exposición y defensa que he estudiado extensamente en este libro.[15] Es cosa que atestigua el cambio de actitud de la Academia relativamente a Sócrates y a su círculo de problemas el hecho de que en el *Protréptico* se designe la "metafísica", que era entonces la cuestión central para la escuela de Platón y que carecía aún de un nombre propio y expresivo, con las palabras siguientes: "la ciencia de la verdad inaugurada por Anaxágoras y Parménides". Claramente se ve

[14] Platón, *Apol.,* 19 D.

[15] Cf. el capítulo sobre el *Protréptico,* pp. 69-122.

aquí que los nombres de los viejos pensadores se usan tan sólo en sustitución de la pura filosofía teorética, por representantes de la cual pensaban en aquel círculo.[16] Como he mostrado igualmente con anterioridad, es también en la Academia donde nació la imagen de Pitágoras tan decisiva para los posteriores tiempos de la Antigüedad y que para nosotros cobra por primera vez forma en el conocido relato del discípulo de Platón, Heráclides Póntico. Según este relato, habría sido Pitágoras el primero que habría usado los términos de filosofía y de filósofo, explicando la índole del filósofo mediante la célebre comparación con los "puros" espectadores de los juegos olímpicos. Esta comparación tiene por base el doble sentido del vocablo θεωρεῖν, que significa lo mismo mirar que considerar e indagar en sentido "teorético". Como también Aristóteles compara en el *Protréptico* la actividad del investigador que se consagra a la ciencia pura con el mirar de los θεωροί de Olimpia, claro resulta que esta comparación del θεωρητικὸς βίος se había hecho clásica en la Academia. El hacer remontar este ideal filosófico de la vida a Pitágoras como su fundador está en relación con la alta estima que se hacía en la Academia justamente de este hombre y de los pitagóricos, en quienes se veía cada vez más el verdadero arquetipo histórico de la propia filosofía matematizante. Son penas de amor perdidas querer salvar siquiera esta linda historia para el Pitágoras histórico, al que se aplicaron justamente entonces una multitud de anécdotas y rasgos apócrifos, y sobre cuya vida y sentencias se formó en breve tiempo toda una literatura de carácter puramente legendario.[17] Mejor es que sigamos el

16 Arist., frg. 52, p. 59, l. 3, en Rose.

17 Cf. este libro, p. 118. Burnet, en *Die Anfänge der griechischen Philosophie* (edición alemana), p. 86, parece inclinarse a tener por histórico el relato de Heráclides y a hacer remontar igualmente a Pitágoras la doctrina de los tres βίοι (βίος ἀπολαυστικός, βίος πολιτικός y βίος θεωρητικός) que el relato supone y que encontramos en las dos *Eticas* de Aristóteles. Pero no aboga por ello ni el nombre de Heráclides, proverbial a causa de lo novelesco del personaje, ni la historia como tal. La doctrina de los βίοι es común a Heráclides con Aristóteles, debiéndola ambos a la Academia (cf. Platón, *República*, IX, 581 c *ss.*), y el relato tampoco contiene un solo elemento "pitagórico" que vaya más allá de la doctrina platónica. Según el testimonio de Cicerón, *Tusc.*, V, 9 (en otra forma en Dióg. L., VIII, 8, y

ejemplo de Aristóteles, quien evita mentar el nombre de Pitágoras, prefiriendo limitarse a hablar de los "llamados pitagóricos" contemporáneos, porque no cree que se puedan tener ya entonces noticias seguras sobre el verdadero Pitágoras. En cambio, él mismo tomó en consideración en el diálogo Περὶ φιλοσοφίας a los Siete Sabios en punto a la prehistoria de la filosofía, lo que apenas se puede interpretar de otro modo cuando se sabe que los considera allí como sofistas —naturalmente, en el buen sentido

Jámbl., *Vita Pyth.*, 58), en lo dicho por Heráclides entraría la circunstancia de que así como los que tomaban parte en la gran fiesta helénica procedían de toda clase de ciudades, de igual manera habían venido los hombres a esta vida desde otra: pero esto no es nada más que la conocida doctrina platónica del alma. No puede concluirse de aquí que fuera pitagórica la doctrina de los tres βίοι, por el hecho de ser también la transmigración de las almas una idea reconocidamente pitagórica. Había, ciertamente, un Πυθαγόρειος βίος en el mismo sentido en que había el Ὀρφικὸς βίος, pero es algo muy distinto de ello una división y sistematización de los βίοι como la que encontramos en Platón y Aristóteles. El triple número de los βίοι responde al triple número de los fines (τέλη) de la vida en que ponen la eudemonía los distintos hombres, según Platón y Aristóteles: la ἡδονή, la ἀρετή, la φρόνησις. Los βίοι no son, pues, tres por casualidad, ni son los tres que son tampoco por casualidad, sino que responden a los tres pilares fundamentales del sistema de la ética platónico-aristotélica. Es lo que anuncia muy claramente Arist., *Et. Eud.*, I, 1, 1214ª 30: τὸ δ' εὐδαιμονεῖν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως καὶ καλῶς εἴη ἂν ἐν τρισὶ μάλιστα τοῖς εἶναι δοκοῦσιν αἱρετωτάτοις. οἱ μὲν γὰρ τὴν φρόνησιν μέγιστον εἶναί φασιν ἀγαθόν, οἱ δὲ τὴν ἀρετήν, οἱ δὲ τὴν ἡδονήν (asimismo, Arist., *Protr.*, en Jámbl., *Protr.* cap. VII *ss.* Cf. este libro, p. 82). Sobre esta trinidad de los αἱρετά edifica expresamente Aristóteles luego, *Et. Eud.*, I, 2, 1215ª 35, los tres βίοι. La trinidad de la ἡδονή, ἀρετή y φρόνησις está en relación a su vez con la doctrina platónica de las tres partes del alma, de las que deriva Platón, *República*, IX, 580 D *ss.*, los tres βίοι y las tres especies de la ἡδονή. Naturalmente, la literatura pitagórica apócrifa hizo más tarde remontar también la triple división del alma, como casi todo lo demás, a Pitágoras o a los pitagóricos, y en la autenticidad de semejantes mistificaciones creyeron hasta hombres como Posidonio, para no hablar de crédulos sin crítica como Jámblico o Porfirio. En mi *Nemesios*, pp. 63 *ss.*, aún no tenía la visión completa de este género de literatura; si no, no me hubiera tomado allí tantos trabajos con estos "testimonios" del origen pitagórico de la triple división del alma. Pero me complace no haber ya entonces confiado ciegamente en ellos. Ultimamente vuelve A. E. Taylor a abogar en su comentario al *Timeo* de Platón, p. 497, por el origen pitagórico de la triple división del alma.

del término—.[18] Es más, en la Academia se llegó a extender el concepto de θεωρητικὸς βίος a los sacerdotes egipcios. De ellos dice Aristóteles en el temprano libro primero de la *Metafísica* que habían sido los primeros en dedicarse a la ciencia pura, por el ocio de que su profesión les permitía gozar. Y el *Epínomis* del platónico Filipo de Opunte, que trata de encajar *a posteriori* el θεωρητικὸς βίος en la arquitectura política de las *Leyes*, ve en los astrólogos caldeos los precursores directos de su ideal. Así es como en los últimos decenios de la vida de Platón se forjó la Academia para su βίος el adecuado marco histórico.[19]

El *Epínomis* está transido de un gran sentimiento de resignación ante el hecho de que este βίος esté reservado exclusivamente a unos pocos hombres de excepción. El mismo sentimiento impregna la no muy anterior *Carta* VII de Platón, el gran manifiesto de la vejez de éste, en que el filósofo toma por última vez posición relativamente a la cuestión de las relaciones entre la política y el conocimiento filosófico que le había movido a lo largo de su vida. Sin duda que la íntima y radical disposición a traducir las ideas filosóficas en actividad creadora y a ingerirlas en la vida del estado, siguió siendo en estos últimos años de Platón exactamente la misma que había sido al comienzo de su carrera intelectual, aun a pesar del naufragio que había experimentado su discípulo favorito Dión al hacer en Siracusa el primer ensayo serio de realización de las ideas platónicas. Pero es ahora indesconocible una fuerte antítesis entre este objetivo de su filosofar, que originariamente lo dominaba todo,[20] y la realidad de su vejez dedicada ya tan sólo a la pura investigación teorética.[21] De ella brotaron paulatinamente una serie de pro-

18 Los Siete Sabios aparecían, según Arist., frg. 3, Rose, en el diálogo Περὶ φιλοσοφίας. Rose refiere, por tanto, con toda exactitud al mismo diálogo la indicación que hace el etimol. m.s. Σοφιστής, de que Aristóteles llamaba sofistas a los Siete Sabios.

19 Arist., *Metaf.*, A 1, 981^{b} 23; *Epín.*, 986 E.

20 Cf. mi discurso de aniversario de la fundación del Imperio en la Universidad de Berlín el 18 de enero de 1924, "Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato", p. 10, y "Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung", pp. 39 *ss.*

21 Cf. Wilamowitz, *Platon*, tomo I, cap. 14.

blemas, que en toda su gravedad pasaron por herencia a Aristóteles y pusieron en peligro la esencial unidad del conocimiento científico y la acción práctica, que había sido para Platón desde su período socrático la base de su investigar y, por ende, también un básico pilar de su idea del θεωρητικὸς βίος. En igual dirección que la evolución personal de Platón obró la tendencia de la ciencia platónica misma. El apasionado impulso socrático hacia el conocimiento se había dirigido exclusivamente —para decirlo en términos platónicos— a "la contemplación de la idea del Bien", habiendo sido para Sócrates la acción sinónima del conocimiento de lo ἀγαθόν. La filosofía platónica de los primeros tiempos había impulsado mucho más resueltamente aún a participar en la vida real y del estado. Pero en el curso de su evolución había ensanchado inmensamente su dominio el impulso de Platón hacia el conocimiento. Sin duda que la ciencia platónica del último período parecía haberse desplegado en forma perfectamente orgánica a partir del germen socrático, mediante la recepción de contenidos del saber teorético cada vez más ricos, pero su campo ya no es ahora exclusivamente la ética política, como en las obras anteriores a la *República* y en esta misma. La ética se había convertido en una mera "parte" de la filosofía junto a la lógica y a la física,[22] y al hablar el Platón anciano "del Bien", entendía por ello la matemática y la metafísica y todo lo demás, y no una doctrina de los bienes de la vida humana, como más tarde solía contar Aristóteles a sus discípulos, según el conocido testimonio presencial de Aristoxeno. Es un símbolo del tránsito desde la primitiva cercanía a la vida de la filosofía platónica hasta la teoría pura el hecho de que el anuncio del viejo tema περὶ τἀγαθοῦ atrajera grandes tropeles de oyentes, pero que reinara una decepción general tan pronto como Platón empezó a hablar de números y líneas y de la suprema Unidad, que sería el Bien.[23]

[22] Tal la conocida división de la filosofía en Jenócrates, frg. 1, Heinze, que era vigente ya para el Platón de los últimos tiempos. Aristóteles no fué el primero en dividir la filosofía de semejante manera.

[23] Aristoxeno, *Harmon.*, 30, Meibom (p. 44, 5, Marq.): καθάπερ 'Αριστοτέλης ἀεὶ διηγεῖτο τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περὶ τἀγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν. προσιέναι μὲν γαρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα

A primera vista, el ideal del θεωρητικὸς βίος no resultaba amenazado por esta evolución; al contrario, parecía triunfar la ciencia pura, en el sentido del Platón de los últimos tiempos, sobre la orientación exclusivamente práctica del socratismo. Aristóteles es el primero que hizo triunfar plenamente esta tendencia, ensanchando la "teoría de las Ideas" platónicas hasta convertirla en la ciencia universal del ser empíricamente fundada. Aristóteles es en cierto sentido un representante del θεωρητικὸς βίος todavía más puro que Platón. La dificultad para esta nueva ciencia estribaba en no perder el contacto de sus raíces con la ética socrático-platónica, a pesar de su desplegarse sin trabas por el lado teorético; pues que justamente a los servicios prestados por él la vida real debía el θεωρητικὸς βίος de Platón su dignidad moral y sus sagrados derechos. La existencia filosófica de Aristóteles siguió demasiado arraigada, aun después del abandono de la teoría de las Ideas, en el *ethos* en que había crecido el filósofo dentro de la Academia, para sacrificar ni una tilde de la fe platónica en la misión moral y educativa de la ciencia que él mismo había enseñado en el *Protréptico*. Aristóteles separa, ciertamente, la ética, como una disciplina especial, de la metafísica, pero la liga con esta última en el punto decisivo, lo mismo que Platón: en la significación, que también Aristóteles mantiene, del conocimiento y la formación intelectual para la cultura moral de la personalidad. Aristóteles adjudica el rango supremo al θεωρητικὸς βίος, así en el estado[24]

λήψεσθαί τι τῶν νομιζομένων τούτων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν οἷον πλοῦτον ὑγίειαν ἰσχὺν τὸ ὅλον εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμαστήν· ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν, παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς. εἶθ' οἱ μὲν ὑποκατεφρόνουν τοῦ πράγματος οἱ δὲ κατεμέμφοντο.

[24] Arist., *Pol.*, VII, 2—3, discute la meta que debe perseguir el estado mejor y la educación de sus ciudadanos, tomando posición en la cuestión de si es el βίος πολιτικός y πρακτικός el mejor o lo es otro (se alude al βίος θεωρητικός). El filósofo rechaza los dos extremos, o sea, tanto la opinión según la cual sólo el βίος πολιτικός es digno de un varón libre, cuanto el rechazar por completo toda especie de dominación como mera tiranía y el apartarse radicalmente de la política. El βίος θεωρητικός no es en modo alguno para Aristóteles sinónimo de este βίος ξενικός, sino que es al mismo tiempo "práctico" en el más alto sentido. Los filósofos y los

como en la jerarquía del mundo moral, y la felicidad humana individual, el fin último de las aspiraciones humanas, no alcanza su plenitud, según su manera de ver, en la perfección moral, o en todo caso no en esta sola, sino únicamente en el acabado despliegue de las fuerzas espirituales de la naturaleza humana,[25] llegando a hacer dependiente en último término, exactamente como Platón, del conocimiento del sumo principio del ser el conocimiento específicamente moral. El primado de la razón teorética sobre la práctica es la platónica convicción duradera en él, no sólo por ser la actividad espiritual (νοῦ ἐνέργεια) independiente del costado sensible de la naturaleza humana y de las necesidades externas, ni por llevar en nosotros con ella un fragmento de la eterna beatitud de Dios, de la omnisciencia intemporalmente sapiente de sí misma, sino por estar el conocimiento moral también positivamente penetrado y coloreado por la visión metafísica del mundo que tiene el hombre que piensa científicamente.[26]

Ahora bien, en este punto se le plantea a Aristóteles un problema que aún no había existido para Platón con semejante rigor. Es un problema que ilumina vivamente las íntimas dificultades con que tiene que luchar en este punto el platonismo aristotélico. La esfera moral y la científica se tocan, ciertamente, y la última influye sobre la moral, pero sólo en un punto, por decirlo así, mientras que en Platón la abarcaba aún totalmente.

varones dedicados al conocimiento son para él creadores como οἱ ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονες (cf. especialmente 1325b 14–23).

25 La eudemonía en su más alto sentido sólo la garantiza el βίος θεωρητικός, *Et. Nic.*, X, 7: δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν (sc. βίος). En X, 8, se fundamenta con mayor detalle esta jerarquía de la διανοητικὴ ἀρετή y la ἠθικὴ ἀρετή.

26 La independencia del espíritu respecto de la naturaleza sensible del hombre, en contraste con la virtud ética, que tiene por único reino en que puede existir la relación de la vida impulsiva con la razón, la subraya Aristóteles en *Et. Nic.*, X, 8, 1178a 16–22, de donde se sigue la independencia también del θεωρητικὸς βίος respecto de toda ἐκτὸς χορηγία, relativamente mayor en comparación con el πρακτικὸς βίος, cf. 1178a 24 *ss.* hasta el fin del capítulo. Respecto a la penetración del pensamiento y la acción morales prácticos por la σοφία y la θεωρία, cf. a continuación la distinción de las dos *Eticas*.

La ciencia se ha dividido desde entonces en numerosas disciplinas, cada una de las cuales tiende a hacerse independiente del conjunto. A aislarse ha llegado incluso la metafísica u ontología, antaño el órgano total de la consideración filosófica del mundo para Platón, ahora tan sólo ya la reina de las ciencias, llamada también θεολογική. Y ella es la mentada principalmente, la ciencia como visión del mundo, siempre que en Aristóteles roza la esfera ética con la teorética. En ninguna parte se encuentra esto tan claramente formulado como en la forma más antigua de la ética aristotélica que ha llegado hasta nosotros, la redacción editada por Eudemo, donde al fin se dice que los bienes naturales de la vida sólo son bienes morales para el hombre en la medida en que le ayudan a conocer y servir a Dios. El conocimiento de Dios es, pues, el camino para llegar a servirle verdaderamente y el criterio para juzgar de los valores terrenales, que deben su valor a su valor de apoyo.[27] Pues bien, ¿se presupone aquí el gigantesco edificio entero del saber teorético especial erigido por Aristóteles con su sistema y culminante en la θεολογική, como una condición indispensable de la recta conducta moral de la vida? Hacer la pregunta significa comprender que tal es el caso en cierto sentido para el filósofo, que es capaz de dar unidad en su visión metafísica total a la universalidad del saber, pero difícil para el simple investigador especializado, cuya mirada sólo se fija en un dominio limitado, y es absolutamente imposible imaginar al hombre corriente obrando moralmente bajo la dependencia de semejante condición en sus decisiones. Todo intento de definir el poder de la razón teorética sobre el conocimiento moral, de la σοφία sobre la φρόνησις, con más precisión de detalle del empleado en aquel pasaje decisivo de la *Etica Eudemia,* tenía que conducir necesariamente a debilitar este poder y a robustecer la relativa independencia de la esfera moral frente a la θεωρία.

Platón había vinculado el conocimiento moral, la φρόνησις

[27] Arist., *Et. Eud.*, VIII, 3, 1249b 16: ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος· ἥτις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη. Cf. este libro, p. 279, y las páginas anteriores.

de Sócrates, a la θεωρία de la Idea del Bien. Aquélla se había fundido con ésta hasta el punto de que el concepto de φρόνησις, que era puramente ético-práctico en el lenguaje usual, en Platón comprendía siempre el conocimiento teorético de la Idea, acabando incluso por volverse sinónimo de expresiones que de suyo sólo designan un puro conocer y no encierran referencia alguna a la esfera práctica, como σοφία, νοῦς, ἐπιστήμη, θεωρία, etc. Esta significación platónica del vocablo φρόνησις se sigue encontrando en el Aristóteles de los primeros tiempos; así en el *Protréptico,* donde designa la ciencia teorética del ser o metafísica, y donde se nombra a Anaxágoras y Parménides como representantes típicos de "esta φρόνησις".[28] Todavía la *Etica Eudemia* designa frecuentemente con la palabra φρόνησις el órgano intelectual del βίος θεωρητικός y cita a Anaxágoras como el prototipo de una vida de pura φρόνησις, por haberse dedicado exclusivamente a la contemplación astronómica del cielo.[29] En cambio, en el libro VI de la *Etica Nicomaquea,* última redacción de la ética aristotélica, encontramos este concepto platónico de φρόνησις disuelto por la crítica en sus elementos originales, reservándose la expresión, despojada de todo contenido teorético, para el conocimiento moral práctico. Como término apropiado para designar el conocimiento racional y teorético recomienda ahora Aristóteles el de σοφία, explicando que la φρόνησις sólo tiene que ver con las cosas humanas, mientras que la σοφία se refiere también a las divinas y al cosmos entero; de donde el que llamemos a Anaxágoras, Tales y personalidades semejantes σοφοί; a Pericles y demás personalidades de esta clase, φρόνιμοι.[30] La

[28] Sobre la evolución del concepto de φρόνησις cf. este libro, pp. 100 *ss.*

[29] Cf. *Et. Eud.,* I, 4, 1215b 1 y 6; I, 5, 1216a 11 *ss.* Sobre el concepto de φρόνησις y su significación en la *Etica Eudemia* cf. este libro, pp. 271 *ss.,* especialmente las pp. 275 *ss.*

[30] *Et. Nic.,* VI, 7, 1141b 2: ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶν καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει. διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ' οὔ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δέ, ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν. ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλεύσασθαι. τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτο ἔργον εἶναί φαμεν.

σοφία sólo tiene por objeto lo universal, como toda verdadera ciencia, mientras que la φρόνησις también se ocupa con la aplicación de los conocimientos éticos generales al caso práctico particular.[31] La política, que antaño había sido en Platón no sólo la ciencia dominante, sino también la que encerraba en sí todo saber humano, resulta deprimida de este modo, juntamente con la ética, subordinada a ella, hasta un nivel muy bajo, pues su órgano es la φρόνησις, así en la legislación como en la llamada política en sentido estricto. Exactamente así como el hombre no es el ser más alto del mundo, tampoco la ética y la política coinciden con la más alta ciencia.[32] La separación de la metafísica respecto de la ética llevada a cabo por Aristóteles resulta aquí claramente perceptible. A ella no va ligada, sin duda, ninguna desvaloración del βίος θεωρητικός, sino más bien una exaltación de su rango intelectual, pero cuanto más alto está el cielo sobre la tierra, tanto menos la toca; por eso no es fácil descubrir en la *Etica Nicomaquea* en qué siga consistiendo propiamente la interna dependencia de la virtud moral respecto del conocimiento científico, si se prescinde de la primacía intelectual del βίος θεωρητικός sobre el βίος πρακτικός.[33] Modernos investigadores han hecho sagaces estudios sobre este punto, pero con un resultado negativo, siendo ya la simple falta de toda manifestación positiva de Aristóteles sobre la cuestión significativa de lo flojo del lazo que unía la doctrina de la virtud y del *ethos* propiamente tal con el cuadro de la felicidad del βίος θεωρητικός que corona el conjunto al final de la *Etica*.[24] En

τὸ εὖ βουλεύεσθαι. 1140[b] 7: διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιούτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὑτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοιούτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς. Es clara la actitud polémica de Aristóteles en este pasaje contra sus propias afirmaciones anteriores, todavía enteramente platónicas, del *Protréptico* y de la *Etica Eudemia.*

31 *Et. Nic.*, VI, 7, 1141[a] 9 *ss.* y 5, 1140[a] 24 *ss.*

32 *Et. Nic.*, VI, 7, 1141[a] 21: ἄτοπον γὰρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἴεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπός ἐστιν.

33 Cf. este libro, pp. 275 *s.*

34 L. H. G. Greenwood, *Aristotle Nicomachean Ethics Book Six* (Cambridge, 1919), pp. 82 *ss.*, concluyó, con acierto, después de un estudio muy

toda la *Etica Nicomaquea* no se encuentra una frase como la del final de la *Etica Eudemia,* en que se hacía del conocimiento de Dios la norma de toda elección de valores morales.[35] Es perfectamente claro que la preferente posición concedida a la vida especulativa sigue manteniéndose sin cambio en la *Etica Nicomaquea;* desde sus días juveniles, cuando Aristóteles era un discípulo de Platón y dirigió al mundo su *Protréptico,* tal fué siempre el polo inmóvil de su existencia filosófica. Pero la dependencia de la doctrina del *ethos* y de la virtud respecto de la teología y la filosofía teorética, dependencia tomada de Platón, fué relajándose crecientemente; la tendencia propia del desarrollo de Aristóteles apunta en sentido contrario, a una separación cada vez más tajante de la esfera práctica respecto de la teorética; y el centro de gravedad de la propia labor científica de Aristóteles dentro de la ética está en el genial desarrollo de aquella parte de la misma a cuya preponderancia debe la ética su nombre, la doctrina del *ethos* y el sistema de las virtudes éticas.[36] Junto a éstas sigue reconociendo Aristóteles, sin duda, en las διανοητικαὶ ἀρεταί, es decir, en la formación mental e intelectual del hombre, el segundo pilar del valor de la personalidad, haciendo incluso en el libro VI de la *Etica Nicomaquea* un detallado análisis de estas fuerzas y capacidades puramente intelectuales del hombre.[37] Pero este análisis está enlazado, jus-

sutil de todas las manifestaciones de la *Etica Nicomaquea* sobre este punto, que en él nos encontramos reducidos a meras conjeturas.

35 Las palabras de Greenwood, *l. c.,* p. 82, "Actions are good, according to Aristotle, in proportion as they lead to the θεωρητικὸς βίος as the end", sólo convienen a la relación de la virtud moral con la θεωρία θεοῦ tal como la formula la *Etica Eudemia* en sus últimas frases. De la *Etica Nicomaquea* es exacto, en cambio, lo que dice la p. 83: "He probably followed to some extent the feelings of the ordinary man in attributing to moral actions an independent goodness of their own and would allow the πολιτικὸς βίος to possess a certain rationality and value even though it should ignore or contemn the θεωρητικὸς βίος altogether."

36 Cf. este libro, pp. 450 *s., et passim.*

37 No parece que se haya advertido hasta aquí que la distinción de las ἠθικαὶ ἀρεταί y διανοητικαὶ ἀρεταί que se hace en la ética de Aristóteles la había practicado ya Platón, o sea, que se trata de una doctrina tradicional en la Academia. Ni yo mismo lo advertí hasta que en una sesión de seminario sobre el *Cratilo* de Platón (semestre de invierno 1926-27) hice el descubri-

tamente, con la investigación que le lleva a separar el lado intelectual del específicamente ético, teniendo menos el fin de preparar en forma positiva y de enlazar con la doctrina de la virtud la del βίος θεωρητικός que leemos al final de la *Etica Nicomaquea,* que el resultado de aumentar la distancia existente

miento de que las etimologías de los *termini technici* que siguen a los θεῶν ὀνόματα y a los conceptos físicos (como ἥλιος, σελήνη, ἄστρα, ἀστραπή, πῦρ, ἀήρ, αἰθήρ, etc.) están ordenadas según determinado principio. Van delante (*Cratilo,* 411 D *ss.*) φρόνησις, νόησις, ἐπιστήμη, σύνεσις, σοφία y siguen, después de nombrar lo ἀγαθόν, la δικαιοσύνη y la ἀνδρεία. La tercera de las virtudes que se enumeran las más de las veces como ejemplos típicos de las ἀρεταί "éticas", la σωφροσύνη, viene en forma de observación incidental después de la φρόνησις y la νόησις, porque se la explica como σωτηρία φρονήσεως y, por lo tanto, cabía despacharla en el lugar de pasada. Los conceptos de φρόνησις, νόησις, σοφία, σύνεσις, etc., están en la relación más estrecha con los de δικαιοσύνη, σωφροσύνη y ἀνδρεία, cayendo juntamente con ellos bajo el concepto común de ἀρετή. Mientras que los últimos son las ἀρεταὶ ἠθικαί en sentido aristotélico, corresponden los primeros exactamente a las διανοητικαὶ ἀρεταί del libro VI de la *Etica Nicomaquea.* De aquí se sigue que ya Platón había descompuesto el concepto de virtud en un elemento fronético y un elemento ético, y había fijado dieréticamente las diversas especies de virtudes de la φρόνησις y del ἦθος. Es éste un dato importante para la inteligencia histórica del desarrollo de la ética aristotélica, que opera a cada paso con conceptos y doctrinas académicas establecidas. Pero es significativo que Platón no concibiera todavía en la φρόνησις, como *Et. Nic.* VI, una mera subespecie de la ἀρετή dianoética, sino como el concepto superior de toda esta clase, lo que prueba el *Filebo,* 19 A, donde se dice que es menester tomar la φρόνησις (y la ἡδονή) no sólo como ἕν, sino como πολλά en sus diversos εἴδη, y se presenta esto como la gran conquista del método de la διαίρεσις que se acaba de describir. Entonces siguen, *Filebo,* 19 D, las mismas subespecies de la φρόνησις que en el *Cratilo* 411 D *ss.* y la *Et. Nic.* VI. Esto responde exactamente a la terminología y concepción del Aristóteles de los primeros tiempos en el *Protréptico* y en la *Etica Eudemia* (cf. este libro, pp. 100 y 275). Contra toda esta terminología platónica y aristotélica de los primeros tiempos y la correspondiente definición de la φρόνησις como una de las διανοητικαὶ ἀρεταί se vuelve Aristóteles en el libro VI de la *Etica Nicomaquea.* Con la temprana localización del *Cratilo,* actualmente en boga, me parece difícil conciliar, por lo demás, su diferenciada doctrina de la virtud, pero es éste sólo uno de tantos indicios que no pueden discutirse aquí. Un nuevo estudio a fondo del difícil diálogo, bajo el punto de vista de nuestro actual conocimiento de Platón, es una necesidad urgente y ya se le ha acometido.

entre esta parte primitivamente central de la ética aristotélica y la doctrina de la virtud propiamente tal. Suministra, pues, una contundente confirmación de nuestra demostración de la progresiva relajación del lazo que liga el βίος θεωρητικός con el núcleo de la ética de Aristóteles.

El cuadro aquí trazado de la evolución de la ética aristotélica resulta confirmado por las ulteriores vicisitudes del problema dentro de la escuela peripatética. Por desgracia, hemos perdido los escritos éticos de los principales discípulos de Aristóteles. Nuestra fuente más importante, el único escrito ético de este período conservado aproximadamente íntegro, es la llamada *Gran Etica,* que aunque transmitida bajo el nombre de Aristóteles, es la obra de un peripatético que no vivió antes del escolarcado de Teofrasto.[38] La forma en que el autor reproduce

[38] Esta es la opinión recibida desde la célebre disertación de Spengel en la Academia de Munich sobre las tres *Eticas.* Después que Kapp y yo desmotramos la autenticidad de la *Etica Eudemia,* ha defendido últimamente Hans v. Arnim, en toda una serie de escritos, la autenticidad también de la llamada *Gran Etica* (que, como se sabe, es, sin embargo, la más pequeña), llegando a declararla la más antigua y original de las éticas aristotélicas, sin convencer, no obstante, en lo más mínimo. No puedo menos de adherirme completamente a la crítica opuesta de dos conocedores tan experimentados en el estudio de la ética aristotélica como el Prof. E. Kapp en sus dos artículos (*Gnomon,* 1927), y el Prof. J. L. Stocks, de Manchester (*D. L. Z.,* 1927). Ni siquiera es, al fin y al cabo, la primera vez que incluso doctos conocedores de los viejos maestros confunden la copia y el original. El único correligionario de Arnim al que éste concederá valor es Schleiermacher, en su conferencia de la Academia de Berlín, ciertamente un espíritu elevado y fino, pero cuyos méritos en lo que respecta a Platón descansan en una afinidad de genio filosófico y artístico, y no en la perspicacia histórica, pues, por el contrario, con su autoridad impidió durante decenios el conocimiento histórico de la evolución de Platón, para la que no tenía aún ojos el discípulo de los racionalistas de Halle. Así le pasó también con la *Gran Etica,* que consideraba, extrañamente, como la única auténtica, a la vez que rechazaba las dos *Eticas* auténticas, porque la *Gran Etica* era la única que respondía a su ideal kantiano de una verdadera ética. La *Gran Etica* no hace, opinaba, dependiente la moral de la razón teorética, como las otras dos *Eticas,* y deja a un lado el βίος θεωρητικός. Pero ésta es justamente la razón fundamental de su falta de autenticidad. Hoy, que abarcamos claramente con la mirada en sus distintas etapas la evolución que va desde Platón, pasando por Aristóteles, hasta los discípulos de éste, y comprendemos la rigurosa necesidad interna de este proceso intelectual, no debía ser difícil

las ideas de la ética aristotélica, apoyándose estrechamente la mayoría de las veces en la *Eudemia,* pero también en la *Nicomaquea,* y abreviándolas y explicándolas, concuerda totalmente con los métodos usuales de la tradición docente dentro de las

ver que la *Gran Etica* no sólo encaja en este lugar (tras la *Nicomaquea),* sino que es forzoso encajarla en él. Cierto que Arnim no empleó para nada el nuevo método de historia comparada de los problemas, como ya hizo resaltar con razón Stocks, *l. c.* Es el método que va a extenderse aquí a la *Gran Etica,* para resolver el presente problema, mejor que insistir en refutar las razones dadas por Arnim, pues el método empleado por éste me parece atragantarse con migas y tragarse panes enteros. Por lo que respecta a la *Gran Etica* toda, le aplica este método mi discípulo Ricardo Walzer en su *Magna Moralia und Aristotelisch Ethik (Neue Philol. Untersuch.,* VII, 1929), con el que tengo que coincidir, naturalmente, en el punto especial que estoy discutiendo. Arnim no advirtió que la *Gran Etica* se data a sí misma poniendo por ejemplo a Neleo, el discípulo favorito de Teofrasto y heredero de la biblioteca de éste, de la misma manera que Aristóteles había puesto en sus escritos al padre de Neleo, su condiscípulo y amigo Corisco, siendo Wilamowitz *(Hermes,* 1927) el primero que le llamó la atención sobre ello y que sacó con exactitud la conclusión de que la *Gran Etica* no puede situarse antes de la época de Teofrasto. La réplica de Arnim *(Hermes,* 1928), de que Neleo había oído ya a Aristóteles (¡el de los últimos tiempos!), no habiendo, por tanto, entrado en la escuela sólo bajo Teofrasto, pasa por alto la principal dificultad: la costumbre de Aristóteles de citar como ejemplo a Corisco se remonta evidentemente, como he mostrado en mi *Entstehungsgesch. d. Metaph.,* p. 34, y en este libro, p. 295, n. 48, al tiempo en que Corisco estaba presente aún en las lecciones, lo que pasó poco después de la muerte de Platón, en Asos y Escepsis, adonde se había retirado ya bastante tiempo antes, según la *Carta* VI de Platón. Especialmente las humorísticas alusiones de la *Etica Eudemia* a Corisco dan la impresión de la más viva actualidad, y suponen un conocimiento personal de nuestro hombre por los oyentes. El que Aristóteles haya citado en un curso anterior de ética —que sería la *Gran Etica,* según v. Arnim— al hijo todavía pequeño de Corisco (¿oyente quizá del curso?), para convertir sólo más tarde en constante ejemplo a su viejo amigo de juventud, el padre del niño, es un absurdo y una imposibilidad cronológica. La mención aislada de Neleo sólo es explicable, a la inversa, sobre la base de que la ejemplificación con su padre Corisco había sido antaño corriente en la escuela de Aristóteles. Esto sólo encaja en el período postaristotélico. El origen postaristotélico de la *Gran Etica* lo indican numerosos *termini technici* extraños a Aristóteles que Teofrasto fué el primero en introducir y que recoge Walzer. Como ejemplo puede acudirse a los libros apócrifos, postaristotélicos, de la *Historia de los Animales,* cuya procedencia cabe todavía ilustrar más exactamente en casos aislados con semejante investigación terminológica. A favor del origen no

cerradas escuelas filosóficas del helenismo, con la que concuerda también en la peculiar mezcla de sumisión y libertad frente a la doctrina del arquegeta. No es posible dudar de que el método de los posteriores comentaristas peripatéticos brotó en último

aristotélico de la *Gran Etica* habla, prescindiendo de todas las pruebas anteriores, antes que nada su lenguaje a cada paso. Como toda prosa peripatética, es, sin duda, dependiente del estilo de Aristóteles, pero se delata como posterior por una multitud de síntomas helenísticos. Reunamos aquí algunos, según se brindan a todo conocedor de la lengua de Aristóteles. La *Gran Etica* usa formas que en el período ático y en Aristóteles no son usuales todavía o sólo se encuentran como excepciones enteramente aisladas; así se halla el futuro εἰδήσομεν una vez en *Tóp.*, I, 18, 108^{a} 28, y fuera de este caso tan sólo en la apócrifa *Rhet. ad Al.* 36, 1441^{b} 29, mientras que en la *Gran Etica* se encuentran: εἰδήσομεν, 1182^{a} 4; εἰδήσω, 1208^{a} 26; εἰδήσει, 1183^{a} 16 y 17; el aoristo εἰδῆσαι *exclusivamente* en la *Gran Etica,* I, 1, 1182^{a} 5, 8, 1186^{a} 10, II, 10, 1208^{a} 35; εἰδήσας, 1208^{a} 31, pero en Aristóteles en ninguna parte fuera de un pasaje en los apócrifos *Probl.*, ιθ, 42, 921^{b} 26, que son ellos mismos de un origen posterior; οἴδαμεν sólo se halla en todo el *corpus aristotelicum* en *Anal.*, IV, 8, 93^{a} 25, y en la *Gran Etica,* 1199^{a} 32 y 35, o sea, aquí, dos veces dentro de un pequeño espacio; οἴδασι, en 1190^{b} 24, y aparte sólo una vez más en el escrito apócrifo Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων, 119, 842^{a} 2; εἴδομεν se halla en presente = ὁρῶμεν (con la oración subordinada ὅταν θέλωμεν), 1213^{a} 21; ὑγιῆ (Arist. escribe ὑγιᾶ), 1201^{b} 28, etc., etc. Sabido es que el uso de ὑπέρ por περί, que es corriente en el griego helenístico, sólo se encuentra en Aristóteles en pasajes insignificantes por su número, mientras que en la *Gran Etica* constituye la regla. No es aristotélico el destacarse el autor en primera persona, lo que se encuentra en cambio frecuentemente en la restante literatura didáctica, por ejemplo, en el *corpus* hipocrático; en la *Gran Etica* se encuentra en 1181^{b} 28: τὴν ἐπωνυμίαν δικαίως δοκεῖ ἄν μοι ἔχειν, y en 1196^{b} 9: ἀλλ' ἐρεῖ μοι, τὰ ποῖα διασάφησον, etc. También es característico el dirigirse directamente con un tú al expositor, el adversario fingido por éste, giro vivaz que responde más bien al estilo de la diatriba y con el cual debe compararse el φησί que aparece de continuo para presentar las objeciones del adversario, en 1198^{b} 11, 1200^{a} 19 y 21, 1208^{a} 25 y 27, 1212^{b} 38, 1213^{a} 1 y 6, etc. Un ficticio diálogo de esta clase, o en primera y segunda persona, especialmente vivo, es, por ejemplo, el de 1208^{a} 20: ἀλλ' ἴσως εἴποι τις ἄν, ὅταν πῶς ἔχωσι (!) τὰ πάθη, οὐ κωλύουσι, καὶ πότε οὕτως ἔχουσιν; οὐ γὰρ οἶδα. τὸ δὴ τοιοῦτον οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ῥάδιον· οἰδὲ γὰρ ὁ ἰατρός. ἀλλ' ὅταν εἴπῃ τῷ πυρέττοντι πτισάνην προσφέρεσθαι, τοῦ δὲ πυρέττειν πῶς αἰσθάνομαι (léase αἰσθάνωμαι); ὅταν, φησίν, ὁρᾷς ὠχρὸν ὄντα· τὸ δ' ὠχρὸν πῶς εἰδήσω; ἐνταῦθα δὴ συνιέτω ὁ ἰατρός· εἰ γὰρ μὴ ἔχεις παρὰ σαυτῷ, φησί, τῶν γε τοιούτων αἴσθησιν, οὐκέτι. Nada semejante a esta vulgar jerga escolástica se encuentra en todo Aristóteles. El afán de una claridad tangible, toscamente sensible, no se ajusta a la manera riguro-

término de la tradición docente de la escuela, cuyas formas se habían formado ya en las primeras generaciones siguientes a Aristóteles. Así puede hacerse notorio todavía en el caso del fragmento metafísico de Teofrasto o de la *Física* de Eudemo, y

samente objetiva y contenida de Aristóteles, pero se encuentra continuamente en la *Gran Etica*. Características son también en el mismo respecto las interrupciones que el autor gusta de hacer a sí mismo con el impertinente, pedante διὰ τί; en 1182b 32, 1183b 11 y otros muchos lugares. Análogamente, τί οὖν, ἄν τις εἴποι, en 1185a 23; ναί, en 1190a 37 y 1208a 20. Sumamente corriente es en el autor la unión de un sujeto en plural neutro con un predicado en plural: 1194b 32, 1197a 37 y b33, 1200b 26—27, 1201a 3, 1206b 12 y otros numerosos pasajes. Peculiarmente retorcida es ya la terminología de la escuela para el autor, que dice no sólo τὸ ἄριστον o τἀγαθόν, sino también τὸ ἄριστον ἀγαθόν, así como τὸ τέλειον τέλος y otras expresiones semejantes. Tampoco es aristotélico su desmañado hábito de repetir superabundantemente las palabras, especialmente después de una oración incidental, como en 1183a 29: καίτοι οἴονταί γε δεῖν, ὅταν ὑπερ τοῦ ἀγαθοῦ λέγωσιν, ὑπὲρ τῆς ἰδέας δεῖν λέγειν, o inmediatamente después, en a33: ἀλλ' οὐχ ἡ πολιτικὴ ἐπιστήμη ἢ δύναμις, ὑπὲρ ἧς νῦν ἐστιν ὁ λόγος οὐχ ὑπὲρ τούτου σκοπεῖ τἀγαθοῦ; en 1196a 1: καὶ εἰ πρὸς ὃν κελεύει πράττειν, πρὸς τοῦτον εἰ μὴ πράττει, τοῦτον ἀδικεῖ; en 1198a 1: οὐδ' αὖ ὁ λόγος καὶ ἡ προαίρεσις οὐ πάνυ τελειοῦται; en 1204b 20: οὐδὲ γὰρ αὗται αἱ... ἡδοναὶ οὐκ εἰσὶ γενέσεις; en 1206b 26: ἀλλ' οὐκ, ἐὰν ἀπὸ τοῦ λόγου τὴν ἀρχὴν λάβῃ πρὸς τὰ καλά, οὐκ ἀκολουθεῖ τὰ πάθη; análogamente, μή — οὐκ en 1195a 1, en lugar de οὐκ — οὐκ. En Aristóteles no es usual la segunda persona (equivalente a la forma impersonal), que es frecuente en la restante literatura científica: 1197b 16, οὐ γὰρ ἂν χωρίσαις, con el que sólo es comparable el εὑρήσεις de las *Categorías*, obra que no es de Aristóteles. En 1185a 30 se encuentra: ὅτι ἂν ἐμβάλῃς — κἂν μὴ ἐμβάλῃς — ἂν μὲν γὰρ ἐμβάλῃς — ἂν δὲ μὴ ἐμβάλῃς. El constante uso de ἦν en lugar de ἐστίν es característico; así, en 1182b 29, 1185a 13, 1194a 20, etc., e incluso en la forma de 1196a 6: ἀλλὰ μή ποτε ταῦτα οὐκ ἀληθῆ ἦν (que no debe corregirse en ᾖ) οὐδ' ἐνδέχεται αὐτὸν ἀδικεῖν αὐτόν; también el constante οὐκέτι en lugar de οὐκ. Redundante es también en 1203a 11: ᾧ μηδὲν ἀγαθόν τι ὑπάρχει, y la adición del pronombre demostrativo αὗται en 1204b 21, que se encuentra varias veces, y en 1204a 1 μὲν οὖν ἄρα. Esta lista podría aumentarse considerablemente. No veo en von Arnim el menor indicio de un intento de explicar lo peculiar del lenguaje de la *Gran Etica*, ni siquiera de llamar la atención sobre el hecho de que el autor escriba un griego tan característicamente especial. Aun cuando la ideación de la *Gran Etica* no delatase la misma borrosidad y falta de vitalidad característica de la escolástica que el lenguaje, bastaría lo descubierto acerca de éste para excluir una seria discusión de la autenticidad de este libro entre filólogos.

últimamente también por lo que respecta a un período tan oscuro del Perípatos como el final del siglo II a. C., del que se han conservado, gracias a los extractos del Pseudo-Ocelo, trozos de un curso peripatético que en realidad es una reproducción parafrástica del escrito aristotélico Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς.[39] El matiz personal en la manera de entender la herencia doctrinal de la escuela lo pone el autor de la *Gran Etica* frecuentemente en forma de aporías, como ya lo había hecho Aristóteles frente a la tradición doctrinal de la Academia, que sus conferencias solían simplemente seguir.[40] Pero también en lo que abandona o subraya revela muchas veces su propia posición frente a las cuestiones que trata, y que con frecuencia ya no entiende en absoluto en el sentido original que habían tenido para Aristóteles. Así se ve ante todo en las peculiares dificultades que le planteó a Aristóteles su ininterrumpida polémica con Platón, oriunda del curso de su evolución intelectual. Justamente el arraigo de la ética en el βίος θεωρητικός era una de estas partes de la herencia platónica que deparó no pequeñas dificultades al autor de la *Gran Etica*.

39 Los fragmentos de la *Física* de Eudemo están reunidos en la colección de los fragmentos de éste hecha por Leonh. Spengel. El fragmento metafísico de Teofrasto lo editó últimamente Usener. Sobre la utilización por el Pseudo-Ocelo de exégesis peripatéticas anteriores a Andrónico de la obra aristotélica *De la Generación y la Corrupción* cf. R. Harder, *Ocellus Lucanus, Text und Kommentar*, Berlín, 1926, pp. 97-111 (tomo I de mis *Neuen Philologischen Untersuchungen*).

40 Un solo ejemplo de esto aquí. En Aristóteles, *Et. Nic.*, VI, 1, 1138b 20-34, se dice que el "justo medio" de que se habló al definir la esencia de la virtud ética es ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, pero que esta definición no es suficientemente clara y necesita de mayores precisiones. En II, 2, 1103b 31 se nos hace saber que la definición de la ἕξις moralmente buena como κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον es universalmente recibida (κοινόν) y debe tomarse sin más por base, pero que necesita todavía de una definición más precisa que se dará más adelante. En VI, 13, 1144b 21, finalmente, oímos que "en la actualidad todos", al definir la ἀρετή, hacen la adición τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, lo que se refiere naturalmente a la Academia y a los discípulos de la misma, frecuentemente discrepantes en semejantes cuestiones. La tarea ideal, pero en detalle ya no realizable, de la investigación, es la de distinguir rigurosamente la base académica de cada concepto y cada doctrina aristotélica de la modificación individual impresa en ellos por Aristóteles. Lo mismo cabe decir de la *Gran Etica* en relación a Aristóteles; sólo que aquí conservamos los dos originales.

Por desgracia, falta el final de la *Gran Etica,* que se interrumpe en pleno estudio de la φιλία, al que como es sabido sigue en la *Etica Nicomaquea* como libro X la (segunda) discusión del placer y la doctrina del βίος θεωρητικός. No se puede decir si también la *Gran Etica* terminaba un día así; necesario no es en modo alguno, pues en su arquitectura se ajusta precisamente más bien a la *Etica Eudemia,* de la que reproduce el final. Este final, los capítulos sobre la relación de la εὐδαιμονία y la εὐτυχία y sobre la verdadera καλοκἀγαθία, es una especie de paralelo de la doctrina de la eudemonía del final de la *Etica Nicomaquea,* mas por otra parte es característicamente distinto de ella. Por eso no es probable que la *Gran Etica,* que toma este final de la *Etica Eudemia* (cierto que cambiándolo de lugar para ponerlo *antes* del estudio de la φιλία), tomase, además, originalmente la conclusión de la *Etica Nicomaquea,*[41] la exposición del βίος θεωρητικός. Ello tampoco respondería a su actitud, por lo demás bastante negativa, frente a la θεωρία y las διανοητικαὶ ἀρεταί. En la reproducción del final de la *Etica Eudemia,* la doctrina de la εὐτυχία, borró el autor de la *Gran Etica* significativamente la nota metafísica, la θεία εὐτυχία, que era tan absolutamente esencial para la manera de ver de la *Etica Eudemia,* oriunda del último período de Platón.[42] Igualmente abandonó, en el estudio de la καλοκἀγαθία, que está tomado asimismo de la conclusión de la *Etica Eudemia,* la referencia a la θεωρία θεοῦ y al βίος θεωρητικός. Abandonado quedó también

41 *Magn. Mor.,* II, 8, περὶ εὐτυχίας y II, 9, περὶ καλοκἀγαθίας dependen de la doctrina de la ἡδονή y de su significación para la eudemonía (II, 7). Los dos capítulos son exactamente paralelos a los capítulos VIII, 2 y 3 de la *Etica Eudemia.* El paralelismo de estos dos capítulos con el último libro de la *Etica Nicomaquea* resulta robustecido aún si se les hace seguir al capítulo sobre la ἡδονή, como en la *Gran Etica;* pues con el estudio de la ἡδονή empieza también el libro X de la *Etica Nicomaquea.* Un estudio especial del βίος θεωρητικός ni siquiera necesitaba haber seguido en la *Etica Eudemia,* para la cual es este βίος el polo fijo. En la *Gran Etica* resulta prácticamente excluído por el desplazamiento de toda esta parte, II, 7—9, desde el final del conjunto hasta antes del estudio de las virtudes dianoéticas.

42 La doctrina de la θεία τύχη, del último período de Platón, está pidiendo urgentemente una investigación especial, antes de que pueda incluírsela en su justo lugar dentro de la historia del problema de la τύχη entre los griegos.

el punto de partida de la *Etica Eudemia,* la cuestión de la eudemonía y la elección del βίος, donde entre las formas de vida que se presentan a la elección se caracteriza también el βίος θεωρητικός, con lo que queda al punto preparada desde un principio la resolución del problema de la eudemonía en este sentido. Después de nuestras observaciones sobre la relajación del vínculo del βίος θεωρητικός con la parte central de la ética en la *Nicomaquea,* no puede admirarnos el que este proceso, que podemos seguir desde Platón y desde el *Protréptico,* obra de los primeros tiempos de Aristóteles, pasando por la *Etica Eudemia,* hasta la *Nicomaquea,* se presente en la *Gran Etica* en su estadio más avanzado. Es el proceso de la eliminación creciente del elemento intelectual y metafísico (dicho históricamente: el elemento platónico) de la ética aristotélica. El propio Aristóteles no llegó nunca tan lejos como a abandonar esta herencia platónica, que se había vuelto tan importante para su espíritu de investigador y su ideal científico. Pero los discípulos son en parte más aristotélicos que Aristóteles, y la distancia de la situación filosófica de la *Gran Etica* a Platón se manifiesta en ella con todo rigor desde la primera página hasta la última. Con esto se relaciona la circunstancia de que el desprendimiento de la ética respecto de la teoría de las Ideas, a la que dedican tanto espacio las dos *Eticas* auténticas de Aristóteles, y en la que hubieron de emplear todavía tanto trabajo, está tomado en la *Gran Etica* como un hecho consumado, ya desde el comienzo mismo de la breve ojeada histórica con que se abre la exposición. Allí se censura a Pitágoras y a Platón, por no haber acertado ninguno de los dos a mantener la ética independiente de las especulaciones metafísicas: el uno confundió la cuestión de la virtud con la metafísica de los números, el segundo con la teoría de las Ideas y la ontología; y se alaba a Sócrates por haberse mantenido libre de esta confusión.[43]

El carácter de cosa absolutamente comprensible de suyo que desde las primeras líneas tiene para el autor de la *Gran Etica* el desprendimiento de la ética respecto de la metafísica, ha de mostrarse naturalmente por modo especial en el estudio de las

[43] *Magn. Mor.,* I, 1, 1182a 10—30.

llamadas virtudes dianoéticas y en la cuestión de la relación entre la σοφία y la φρόνησις. Mientras que la σοφία y la φρόνησις todavía no estaban rigurosamente separadas en el Aristóteles de los primeros tiempos *(Protréptico, Etica Eudemia)*, totalmente fiel en esto el espíritu de Platón, por radicar el conocimiento moral en el del Bien Supremo y ser este último directamente decisivo para el acto moral, en el libro VI de la *Etica Nicomaquea* ya se ha hecho un tajante corte entre ambas, como hemos mostrado más arriba. La *Gran Etica* da todavía un paso más en la misma dirección. Sin duda, no toma una posición radicalmente discrepante, sino que también en este punto reproduce fielmente en apariencia el estado de la cuestión en la ética aristotélica, mas a pesar de ello es claro el avance sobre la *Etica Nicomaquea.* En ésta reina una perfecta equiparación de las διανοητικαὶ ἀρεταί con las ἠθικαὶ ἀρεταί, que se da por supuesta desde un principio y que hace necesario fundar en detalle la expresa distinción de unas y otras. La prolijidad con que se distingue allí entre la φρόνησις, como la razón específicamente moral y práctica, y la σοφία puramente teorética, el conocimiento de principios más altos y universales, se explica por la circunstancia de que tal separación de ambos dominios no era en modo alguno una cosa comprensible de suyo para el platónico Aristóteles, ni siquiera en la última fase de su evolución. Era algo que él tenía que llevar a cabo, y el estudio especial que era indispensable a fin de desprender de la doctrina del *ethos* las διανοητικαὶ ἀρεταί y la σοφία, dió incluso indirectamente a éstas nuevos derechos a figurar en la ética. Esta ambigua posición estaba en Aristóteles íntimamente justificada hasta cierto punto como consecuencia del curso de su evolución. Para el autor de la *Gran Etica* es en el fondo, y a pesar de su fidelidad a la tradición, incomprensible e incómoda. Cuando en la discusión de la φρόνησις (I, 34), que corresponde al libro VI de la *Etica Nicomaquea,* divide por anticipado la parte racional del alma (λογικόν) en una parte que reflexiona prácticamente y otra que conoce científicamente (βουλευτικόν y ἐπιστημονικόν), da por supuesta como fija y corroborada la distinción de esencia entre la φρόνησις y la σοφία, conquistada por primera vez en el capítulo correspondiente de la *Etica Nicomaquea.* En ello sigue a

un peripatético más antiguo, que enseñaba la misma división, como muestran los extractos de la literatura ética de la escuela peripatética que se encuentran en Estobeo (II, 117, 14, W.). De la rigurosa distinción entre la φρόνησις y la σοφία saca consecuencias que van mucho más allá que las sacadas por Aristóteles. La distinción significa para el autor nada menos que la emancipación de la φρόνησις respecto de la σοφία. Sin embargo, en cierto sentido se limita a seguir consecuentemente en la dirección emprendida por Aristóteles, cuando expresa su admiración por el hecho de que no se elimine enteramente de la ética la σοφία, separada, como conocimiento puramente teorético, de la φρόνησις: ἀπορήσειε δ' ἄν τις καὶ θαυμάσειε, διὰ τί ὑπὲρ ἠθῶν λέγοντες καὶ πολιτικῆς τινος πραγματείας ὑπὲρ σοφίας λέγομεν.[44] Así habla un hombre que se halla frente a una tradición ya establecida, a la que se somete exteriormente, pero la que ya no entiende en realidad. No es precisamente un asombro muy filosófico, como aquel que es según Platón el origen de toda sabiduría, sino el admirarse de un escolar ante peculiaridades ya no comprendidas de la tradición. La cuestión de la σοφία ha perdido para el autor la actualidad que había poseído para el Aristóteles platónico. Para explicar su presencia tiene, por tanto, que excogitar toda clase de argucias escolásticas. Se consuela pensando que es una señal de filosófica amplitud de miras el fijar también la vista en semejantes cuestiones accesorias, no inherentes rigurosamente al asunto, como también que la ética trata del alma y al alma pertenece la ciencia teorética, y demás sarta de necedades.[45]

Por el tiempo de aparición de la *Gran Etica* se había llegado ya a considerar en el Perípatos y a defender desde cierto lado el primado de la razón práctica sobre la teorética. También la *Gran Etica* plantea al final del libro I la cuestión de si no será la φρόνησις la fuerza verdaderamente dominante en el alma, ὥσπερ δοκεῖ καὶ ἀπορεῖται. Prueba de que se trata de un efectivo adversario de la opinión aristotélica, y no de una aporía meramente ficticia, es también el φησί con que se cita un argumento del defensor de la tesis. La *Gran Etica* no va ciertamente

[44] *Magn. Mor.*, I, 34, 1197b 28-30. [45] *Magn. Mor.*, I, 34, 1197b 30-35.

tan lejos en su desvío de Aristóteles que subordine la σοφία a la φρόνησις y la expulse enteramente de la ética. Es característico de la posición intelectual intermedia de su autor el que no saque esta consecuencia, a la que le empuja realmente su propio pensar, sino que se aferre a la tradición de la escuela, sin poder tampoco seguir defendiéndola sin restricciones. Trata de amparar con una imagen la opinión ortodoxa de la escuela peripatética contra la osada herejía del primado de la razón práctica, comparando la φρόνησις con la posición subordinada del administrador de una casa, mientras que la σοφία corresponde en la economía mental del alma al señor de la casa.[46] Hasta qué

[46] *Magn. Mor.*, I, 34, 1198b 9 *ss;* φησίν, 1198b 11. A primera vista pudiera pensarse que con la aporía no se dice nada distinto de lo que dice *Et. Nic.*, VI, 7, 1141a 21: ἄτοπον γάρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἴεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπός ἐστιν. Pero aquí sólo tenemos la repudiación de la idea socrático-platónica de la φρόνησις a causa de su ambigüedad. Por referirse originalmente la palabra φρόνησις tan sólo a τὰ ἀνθρώπινα, no podía Aristóteles adoptarla para designar también la más alta fuerza del espíritu en la significación lata que le había dado el Platón de los últimos tiempos, quien comprendía en ella también la σοφία, sino que tenía que hacer de nuevo justicia a la *σοφία* como forma suprema del conocimiento racional, por tener como objeto τὰ θεῖα. En cambio, el erigir la φρόνησις en instancia suprema, contra lo que se vuelve *Magn. Mor.*, I, 34, 1198b 9, está dirigido ya polémicamente contra esta supremacía aristotélica de la σοφία. El mentado aquí no es el concepto de la φρόνησις de Platón, como se infiere ya del simple hecho de que no cabe decir en absoluto de Platón que haya combatido el principado de la σοφία y declarado "en su lugar" a la φρόνησις lo dominante en el alma. En cambio, se refiere a Platón exactamente lo que se dice en *Et. Nic.*, *l. c.:* que tenía la πολιτική o bien la φρόνησις por σπουδαιοτάτη, pues no tenía ciertamente "al hombre por lo mejor del mundo", como se expresa Aristóteles allí, pero el objeto de la política y la φρόνησις, la *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, era para él ciertamente lo más alto así del mundo humano como del cósmico. La lucha por el primer lugar sólo podía surgir entre la φρόνησις y la σοφία una vez separadas de nuevo por Aristóteles, y ya no identificada la metafísca con la política, como en Platón. Mientras que Aristóteles se decide por la σοφία, porque su objeto es el más alto, aboga su adversario, contra el que polemiza la *Gran Etica,* por la φρόνησις, porque ésta ἐπιμελεῖται πάντων, es decir, tiene prácticamente la suprema dirección, mientras que la σοφία se limitará a permanecer en su cuarto de estudio lo más tranquila posible. Justamente esto es lo que declara más excelente el autor de la *Gran Etica,* para quien la φρόνησις es, por tanto, simplemente la administradora y no la señora del alma.

punto pasa también en la *Gran Etica* el interés por el λόγος realmente a segundo término, comparado con la importancia del *ethos* y de las pasiones, lo prueba una frase como la siguiente, en la que el autor resume en conclusión su punto de vista: ἁπλῶς δ' οὐχ ὥσπερ οἴονται οἱ ἄλλοι τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμών ἐστιν ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη.[47] Los "otros" contra los que se vuelve son, naturalmente, en primera línea los creadores de la ética griega, Sócrates y Platón, pero también debe contarse aquí a Aristóteles, en cuanto platónico, pues también a él alcanza el reproche de la *Gran Etica,* de haber adjudicado al intelecto una alta significación para la educación moral. Hacer justicia a los πάθη frente al λόγος no significa otra cosa sino que la ética debe ocuparse —teorética y prácticamente— ante todo del *ethos.* La resolución con que el autor lo subraya así desde la primera línea frente a Aristóteles está en relación con la relegación sistemática del λόγος y del λογικὸν μέρος τῆς ψυχῆς a segundo término.[48] La *Gran Etica* abandona también el principal argumento de la *Etica Nicomaquea* en favor del primado de la σοφία y del βίος θεωρητικός sobre la vida de la actividad práctica, a saber, el concluir de la actividad pensante del espíritu divino la forma más alta y valiosa de la existencia humana.

[47] *Magn. Mor.,* II, 7, 1206b 17.

[48] La *Gran Etica* empieza, I, 1, 1181a 1, con la definición nominal de que "ética" viene de *ethos,* por lo que su naturaleza debe comprenderse por el *ethos:* este operar con el nombre "ética" como el de una disciplina ya rígidamente deslindada, y en seguida la manera de presentar el tema, se parecen menos a Aristóteles que a los comentaristas posteriores, que también suelen empezar con una explicación del nombre de la disciplina, como corresponde a las secas prácticas de una escuela. Cierto que ya Aristóteles había llamado ocasionalmente ἠθικοὶ λόγοι la llamada "ética" (a diferencia de otros campos de investigación) por el autor de la *Gran Etica,* o había hablado, refiriéndose al grupo entero de estos escritos, sencillamente de ἠθικά, como hablaba de πολιτικά, ἀναλυτικά, etc., pero lo que sorprende es que en las dos primeras *Eticas* haya evitado tan completamente este término, bien lejos de definir el objeto de esta ciencia haciéndolo entrar bajo el nombre de ἠθικά. Este se limita a ser más bien un nombre colectivo para un conjunto de escritos que tratan entre otras cosas también del ἦθος y de la ἠθικὴ ἀρετή, pero que no se limitan a éstas. Justamente lo característico de la *Gran Etica* es que encuentra enunciada en el término ἠθικά la índole de la cosa, la ciencia del ἦθος. Y precisamente por ello aparece esta declaración del término al comienzo de la obra.

Tal abandono responde antes que nada al deseo de evitar todo lo metafísico. Pero evidentemente significa también la retirada ante un adversario que afirmaba que la actividad del Dios aristotélico, que se limita a contemplarse a sí mismo, no es en absoluto la más alta actividad concebible, como tampoco semejante contemplarse a sí mismo sería el estado más alto y más valioso para el hombre. El autor de la *Gran Etica* no toma frívolamente la objeción: lo prueba con aplicar él mismo el argumento a la cuestión de la autarquía del εὐδαίμων, y poniendo en guardia también en este caso contra el sacar de la autarquía de Dios conclusiones precipitadas por analogía sobre lo apetecible para el hombre mortal.[49]

Ahora bien, viendo el lugar de la ἀρετή humana tan resuelta y exclusivamente en el *ethos*, ¿podía hablar el autor, hay que preguntarse, de una διανοητικὴ ἀρετή, además de la ἠθικὴ ἀρετή? ¿No tenía que tomar para él el concepto de ἀρετή la significación, originalmente extraña al griego, de nuestra palabra "moralidad"? Era de esperar, pero en realidad volvemos a encontrarnos aquí, como en la conducta del autor frente a la σοφία, con una falta de seguridad y un vacilar, más que con un riguroso pensar la cosa hasta el fin; es más: en este punto tropezamos

[49] *Et. Nic.*, X, 8, 1178b 7—23. Dios goza, según la representación que el hombre se hace de El, de la más perfecta felicidad, pero no es posible que Dios tenga una actividad práctica, ni ejerza acción moral de ninguna especie, dando lo mismo que fuese valiente, que liberal, justo o prudente: todo esto es absolutamente indigno de Dios. A una vida a la que es necesario negarle la acción en este sentido, no le queda evidentemente como contenido nada más que el puro pensar: por eso hay que concebir la actividad y la felicidad de Dios como θεωρητικὴ ἐνέργεια. Por lo mismo es también para el hombre la forma de vida más feliz la más parecida a la de este ser divino (cf. *Metaf.*, Λ 7, 1072b 25). La *Gran Etica* polemiza en II, 15, 1212b 37 con un adversario de este argumento. En apariencia no toma posición frente a su objeción en la medida en que se refiere a la actividad divina (cf. 1213a 7: τί μὲν οὖν ὁ θεὸς θεάσεται, ἀφείσθω), pero que el autor la aprueba, en tanto se trata del concluir de Dios al hombre, se sigue de 1212b 33: ἡ μὲν οὖν ἐν τοῖς λόγοις εἰωθυῖα ὁμοιότης λαμβάνεσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ οὔτ' ἐκεῖ ὀρθῶς οὔτ' ἂν ἐνταῦθα εἴη χρήσιμος. Con esto rechaza la doctrina de la αὐτάρκεια del εὐδαίμων, pero al mismo tiempo también la identificación de la felicidad humana con el goce temporal de la actividad mental de que Dios disfruta eternamente.

incluso con contradicciones directas en sus afirmaciones. Como nota del concepto de ἀρετή le había trasmitido Aristóteles la de que una acción o una ἕξις es cosa que se "alaba". Pues bien, en el lugar donde se hace por primera vez la división del alma en λογικόν y ἄλογον μέρος, a la que anuda el autor la distinción entre las ἠθικαὶ ἀρεταί (por ejemplo, la valentía, el dominio de sí) y las διανοητικαὶ ἀρεταί (prudencia, sabiduría, memoria, etc.), deja resueltamente a un lado las διανοητικαὶ ἀρεταί como secundarias para la ética, respondiendo a la superior apreciación que hace de la virtud ética: nuestra acción se alaba *sólo* cuando se trata de cualidades éticas, mientras que, en cambio, no se alaba a *hombre alguno* en razón de las prendas de su espíritu, v. gr., por ser sabio, o por ser prudente, o por ser cualquier otra cosa de esta índole.[50] Es justamente lo contrario de lo que enseña Aristóteles en los pasajes paralelos de la *Etica Nicomaquea* y de la *Etica Eudemia*. Allí se dice que también se alaba al hombre en razón de las cualidades de su espíritu, exactamente lo mismo que por sus cualidades de carácter.[51] El concepto de ἀρετή todavía no se ha estrechado para Aristóteles en la acepción de "virtud", como sucede en el lenguaje y en el modo natural de pensar del autor de la *Gran Etica*, que aquí polemiza directamente con Aristóteles.[52] Tan sólo resulta extraño que no lleve

50 *Magn. Mor.*, I, 5, 1185ᵇ 5: ἐν μὲν δὴ τῷ λόγον ἔχοντι (scil. μορίῳ τῆς ψυχῆς) ἐγγίνεται φρόνησις ἀγχίνοια σοφία εὐμάθεια μνήμη καὶ τὰ τοιαῦτα, ἐν δὲ τῷ ἀλόγῳ αὗται αἱ ἀρεταὶ λεγόμεναι, σωφροσύνη δικαιοσύνη ἀνδρεία ὅσαι ἄλλαι τοῦ ἤθους δοκοῦσιν ἐπαινεταὶ εἶναι· κατὰ γὰρ ταύτας ἐπαινετοὶ λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς τοῦ λόγον ἔχοντος οὐδεὶς ἐπαινεῖται. οὔτε γὰρ ὅτι σοφός, οὐδεὶς ἐπαινεῖται, οὔτε ὅτι φρόνιμος οὐδ' ὅλως κατά τι τῶν τοιούτων οὐθέν.

51 *Et. Nic.*, I, 13, 1103ᵃ 4: διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην (scil. τοῦ λόγον ἔχοντος καὶ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς)· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικάς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικάς. λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ ἤθους οὐ λέγομεν ὅτι σοφὸς ἢ συνετὸς ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ σώφρων, ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἕξιν· τῶν ἕξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν. Igualmente en *Et. Eud.*, II, 1, 1220ᵃ 5: ἀρετῆς δ' εἴδη δύο, ἡ μὲν ἠθικὴ ἡ δὲ διανοητική. ἐπαινοῦμεν γὰρ οὐ μόνον τοὺς δικαίους ἀλλὰ καὶ τοὺς συνετοὺς καὶ τοὺς σοφούς.

52 En *Magn. Mor.*, I, 5, 1185ᵇ 5 distingue: en la parte racional del alma

su consecuencia hasta negar totalmente a las cualidades del espíritu, como φρόνησις y σοφία, el carácter de la ἀρετή, sino que cuanto más avanza y cuanto más hondamente profundiza en su modelo, tanto más vacilante se torna en su oposición, tan enérgicamente anunciada. No sólo conserva tranquilamente la tradicional denominación de ἀρεταί aplicada a la φρόνησις, σοφία, σύνεσις, sino que se contradice paladinamente cuando pasa a tratarlas con más extensión (I, 34), siguiendo el libro VI de la *Etica Nicomaquea.* Pues en este lugar afirma repetidamente, e incluso trata de probar circunstanciadamente, que, y por qué, se tributan alabanzas en razón de las valiosas cualidades del espíritu.[53] Todavía más ajeno que al concepto de las "virtudes intelectuales" es, naturalmente, a la idea de Aristóteles de que no sólo hay "virtudes" de la parte racional del alma y de la irracional, sino que también el alma nutritiva (τὸ θρεπτικὸν μέρος) posee su ἀρετή. Sin duda que la tradición docente de la escuela y el tenor literal de la *Etica* aristotélica le obligan a mencionar esta notable idea, pero se ve que admite que en sus oyentes o lectores no ha de haber ninguna clase de simpatía por ella, y declara que lo mejor es dejar fuera de la ética la cuestión

se encuentran φρόνησις σοφία καὶ τὰ τοιαῦτα (evidentemente dejado con intención en esta forma imprecisa); *en la parte no racional, por el contrario, "las llamadas virtudes"* (αὗται αἱ ἀρεταὶ λεγόμεναι). El hecho de que el autor recaiga a continuación en el lenguaje aristotélico y hable de ἀρεταὶ τοῦ λόγον ἔχοντος, no puede engañar acerca de la circunstancia de que esta manera de ver le es realmente extraña. Por eso trata de distinguirlas de las verdaderas ἀρεταί, las éticas, por lo menos negándoles la nota de lo ἐπαινετόν.

53 No es posible explicar esta contradicción mientras se suponga que ambas manifestaciones son oriundas del pensamiento independiente del autor. Así como en I, 34 sigue como modelo el libro VI de la *Etica Nicomaquea,* en el pasaje contradictorio I, 5, 1185^b 5 *ss.* copia evidentemente a otro peripatético que rechazaba la admisión de ἀρεταί intelectuales, o al menos les negaba el carácter de lo ἐπαινετόν. También se cree percibir la influencia de su manera de ver en el evitar la *Gran Etica* el término técnico aristotélico διανοητικαὶ ἀρεταί (cf. el ético peripatético en Estob., II, 137, 19; de distinto modo, en cambio, en 118, 1 y 145, 17). Como es sabido, califica la ética peripatética posterior la virtud dianoética de impropia y la ética de propia. Esta desviación respecto de Aristóteles se inicia en la *Gran Etica,* o al menos en ella podemos mostrarla por primera vez.

de si se deba admitir o no semejante clase de ἀρετή.[54] Así como ya no comprende el que la ética aristotélica culmine en la metafísica, según muestra al preguntar qué tiene que hacer la σοφία en la moral, tampoco comprende el hacer radicar la moral en el sistema teleológico de la naturaleza, al delatarse incapaz de comprender ya la ἀρετή humana como el grado inmediatamente superior de la vegetal y de la animal.

Se tiene todo punto de impresión de que la *Gran Etica* va dando angustiosos bandazos contra las rudas antítesis que desgarraron la escuela peripatética durante la generación de los discípulos más antiguos de Aristóteles. Estas antítesis afectaban justamente al punto en que hemos visto al autor fluctuar de un lado para otro entre la fidelidad a la tradición de la escuela y la crítica independiente, a saber, la justa apreciación del valor del βίος θεωρητικός y de las "virtudes intelectuales" para la edificación de la vida humana y la posición de los mismos en la ética. Sabemos aun el nombre del adversario dentro del propio campo que atacó vehementemente a Aristóteles y rechazó la alta estima del maestro por el βίος θεωρητικός: era Dicearco de Mesina. La tradición hace de él en este punto el polo opuesto de Teofrasto, quien como sucesor de Aristóteles en la dirección de la escuela y como su más fiel partidario, aunque también seguramente por obra de una íntima convicción de investigador, se mantuvo fiel a la doctrina del primado del βίος θεωρητικός. La controversia entre él y Dicearco debió de ser célebre, pues que todavía en tiempo de Cicerón se enlazaba a los nombres de ambos la pugna del

[54] *Magn. Mor.*, I, 4, 1185[a] 23: τί οὖν, ἄν τις εἴποι, πότερον καὶ τούτου τοῦ μορίου τῆς ψυχῆς ἔστιν ἀρετή; y [a]26: εἰ μὲν οὖν ἔστιν ἀρετὴ τούτου ἢ μὴ ἔστιν, ἄλλος λόγος. Cf. en cambio *Et. Nic.*, I, 13, 1102[a] *ss.:* ταύτης μὲν οὖν κοινή τις ἀρετὴ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη φαίνεται (scil. τῆς φυτικῆς καὶ θρεπτικῆς δυνάμεως τῆς ψυχῆς). Y en *Et. Eud.*, II, 1, 1219[b] 38: διὸ οὐδ' αἱ ἀρεταὶ αἱ τοῦ θρεπτικοῦ καὶ αὐξητικοῦ ἀνθρώπου (scil. ἀρεταί εἰσιν). En ambos pasajes opera Aristóteles con la idea de que al θρεπτικόν le corresponde una ἀρετή peculiar, como algo perfectamente corriente. La pregunta de la *Gran Etica,* que no oculta la sorpresa, recuerda, por lo que tiene de actitud de epígono, la sorpresa del autor ante la introducción de la σοφία en la ética, en I, 34, 1197[b] 28; la forma en que pone a un lado la cuestión es semejante a la que usa con el problema de si Dios se piensa a sí mismo, en II, 15, 1213[a] 6.

βίος θεωρητικός y del βίος πρακτικός por la primacía entre ambos.[55] Dicearco es el peripatético que declaró la φρόνησις, en lugar de la σοφία, la potencia dominante en el alma humana, lo que se sigue necesariamente del hecho de que veía el destino del hombre en el πράττειν y no en el θεωρεῖν.[56] El debió de romper los vínculos que había admitido Aristóteles, siguiendo el precedente de Platón, entre el obrar moral y el conocimiento de las más altas cuestiones, y debió de llegar consecuentemente a la idea cuyo eco oímos en el autor de la *Gran Etica:* "es para admitirse el que la σοφία tenga algo que hacer en la ética", pues que ésta sólo debe ocuparse del ἦθος y de la πρᾶξις.[57] Debió de rebajar la importancia del λόγος respecto de la del ἦθος; y a él se le puede atribuir también el haber negado totalmente a las fuerzas del espíritu el carácter de la ἀρετή, limitando este concepto a la actividad ética y política. Y nadie fuera de él hubiera sido capaz de hacer el argumento, altamente heterodoxo para un peripatético, que cita como sumamente notable el autor de la *Gran Etica:* no puede menos de ser falso el conocido razonamiento (de Aristóteles) de que Dios no puede tener por objeto de su pensamiento ninguna cosa distinta de él mismo, por no haber nada más perfecto que Dios y sólo poder pensar Dios lo más perfecto, pues a un hombre que no hiciese más que estar absorto en la contemplación de su propio yo, se le censuraría de ser un ente insensible; luego es absurda la idea de un Dios contemplador de sí mismo.[58] La disolución de la imagen

[55] Cic., *Ep. ad Att.*, II, 16: nunc prorsus hoc statui, ut, quoniam tanta controversia est Dicaearcho, familiari tuo, cum Theophrasto, amico meo, ut ille tuus τὸν πρακτικὸν βίον longe omnibus anteponat, hic autem τὸν θεωρητικόν, utrique a me mos gestus esse videatur. Puto enim me Dicaearcho affatim satisfecisse, respicio nunc ad hanc familiam, quae mihi non modo, ut requiescam, permittit, sed reprehendit, quia non semper quierim. Quare incumbamus, o noster Tite, ad illa praeclara studia et eo, unde discedere non oportuit, aliquando revertamur.

[56] Cf. *supra*, pp. 494-496.

[57] Cf. *supra*, pp. 494-495.

[58] Teofrasto, en quien se pudiera pensar, no parece entrar en consideración. En el fragmento metafísico se representa la actividad divina y su manera de influir sobre la *physis*, especialmente sobre el movimiento de las esferas, con entera evidencia, del todo igual que en Aristóteles, *Metaf.*, Λ 7. El

del mundo y el concepto de Dios de Aristóteles que aquí se anuncia nace de razones que tienen por base la ecuación de valor indemostrable en último término: vivir = obrar. La autocontemplación del νοῦς aristotélico tenía que dejar de ser el sublime ideal de la vida humana y divina tan pronto como su modelo terrestre, el βίος θεωρητικός del filósofo, ya no fué capaz de justificar tan altas pretensiones por respecto a las restantes formas de vida ante los sentimientos vivos de los contemporáneos. El propio Aristóteles había enseñado ya, en efecto, que el βίος θεωρητικός sólo tiene la primacía sobre el βίος πρακτικός, porque el filósofo ocupa, por decirlo así, el más alto grado de la actividad creadora: él es el "arquitecto" del mundo del espíritu y de la sociedad.[59] Cuanto más teorética, en nuestro sentido del término, se volvió la ciencia en el curso de su evolución, cuanto más se apartó de la vida, tanto menos pudo seguir haciendo plenamente suyo el ideal aristotélico del βίος θεωρητικός, antes hizo resaltar con su parcialidad la antítesis, el ideal del βίος πρακτικός. Dicearco mostró a los epígonos de Aristóteles que no eran en absoluto la más alta flor de la humanidad, y que tampoco en la historia se encontraba nada de semejante primacía de la pura inteligencia sobre el obrar creador.

Aquí vuelve nuestro estudio a su punto de partida, a la tradición antigua sobre el βίος de los primeros filósofos. Estos no pudieron menos de presentarse de súbito a una luz enteramente nueva como consecuencia del profundo cambio sobrevenido en el ideal filosófico de la vida. El propio Dicearco compuso Βίοι φιλοσόφων, obra de la que se conservan fragmentos aislados

sumo principio es ἀκίνητος καθ' αὑτήν, es causa del movimiento de los otros seres por medio de otra clase de acción, por medio de la ὄρεξις de los mismos hacia lo ἄριστον. Para ello han menester éstos de la ψυχή y la διάνοια, de la que nace en efecto la ὄρεξις. Razón tanto mayor para concebir lo πρῶτον mismo como espíritu y como pensamiento y voluntad de lo más perfecto, pues esto es ello mismo en su perfección. En la expresión τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον, no hay, a mi parecer, nada que vaya más allá de la doctrina de Aristóteles. Dios se piensa como lo mejor que existe y tiene que querer también este su ser bueno. Si, en cambio, se suprime el pensarse a sí mismo, se altera al mismo tiempo el objeto de la voluntad divina y se da a ésta otra dirección.

59 *Pol.*, VII, 3, 1325^b 23.

justamente sobre los primeros pensadores, fragmentos que permiten reconocer claramente cómo se reflejan por todas partes las ideas éticas del autor en su interpretación del pasado. Los más antiguos representantes de la filosofía son evidentemente también para él los representantes de un ideal por el que se mide a los filósofos del día. Quien como Dicearco veía la meta en la vida activa al servicio de la sociedad humana, tenía que llegar a despreciar toda ciencia, o tenía que enfrentar, a la forma de vida demasiado parcial de la filosofía coetánea, la imagen de un pasado más grandioso en que el pensar había tenido realmente la fuerza de la actividad creadora. Al dirigir la mirada bajo este punto de vista a las escasas noticias sobre los primeros pensadores, se reveló, junto a su entrega a la pura contemplación, que habían subrayado exclusivamente Platón y Aristóteles, una vinculación con la vida pública extraña a los estudiosos del presente y que nadie había señalado aún. Aquellos hombres habían realizado aun efectivamente en su βίος el ideal de Aristóteles, de que los más altos representantes del pensamiento debían ser a la vez los ἀρχιτέκτονες de la vida activa. Era evidentemente inexacto lo que había hecho Aristóteles en el diálogo Περὶ φιλοσοφίας, presentar anacrónicamente a los Siete Sabios como sofistas. Justamente aquellas venerables figuras, supervivientes en la conciencia del pueblo griego hasta la actualidad, encarnaban la más perfecta unidad del pensamiento y la acción. Eran legisladores y hombres de la vida política, enseñaba Dicearco,[60] y esta manera de verlos no debió de encontrarla confirmada tan sólo en Solón y en Pítaco, sino también, por ejemplo, en Tales, del que había hecho Platón el puro representante del βίος θεωρητικός. En apoyo de la interpretación opuesta podían amontonarse fácilmente las pruebas tomadas de las mejores fuentes históricas, pero también del reino de la anécdota. El nombre de Tales resultaba unido por la tradición a las más grandes conquistas técnicas de la náutica y la astronomía. Según una noticia conservada por Herodoto, fué ingeniero al servicio del rey Creso en la expedición militar de éste contra los medas, durante la cual el milesio

60 *Fragm. Hist. Graec.*, II, 243, Mueller (frg. 28); Diόg. L., I, 40: ὁ δὲ Δικαίαρχος οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς.

habría enseñado a desviar el curso del Halis y a hacer descender su nivel, por medio de una invención especial, para trasladar a la otra orilla al ejército lidio sin necesidad de puentes ni embarcaciones.[61] Aunque la crítica racionalista de Herodoto dudara de la credibilidad de la noticia, para la conciencia general del pueblo era evidentemente Tales más un práctico que un sabio alejado de la vida. También como hombre de estado había intervenido en la vida de las ciudades jonias, pues todavía era conocido de Herodoto su consejo a los jonios, de que creasen un parlamento común, situándolo en la isla de Teos, que estaba en el centro de dichas ciudades, debiendo los estados independientes hasta entonces someterse a este gobierno central, como si fuesen comunas de un solo estado. Esta tradición le da una consideración política extendida mucho más allá de la propia patria, y es seguro que Dicearco no dejó escapar este rasgo ni otros parecidos, aunque no nos lo diga expresamente la tradición.[62] En la tradición de fines de la Antigüedad acerca de los primeros pensadores se encuentran noticias de esta índole y rasgos del todo opuestos, destinados a atestiguar la consagración a la ciencia y el desinterés práctico de los grandes sabios, tranquilamente yuxtapuesto las más de las veces, como corresponde al carácter compilatorio de la obra de Diógenes y de las fuentes de su casta.[63]

61 Sobre el paso del Halis cf. Herod., I, 75 (Vors.[4] 1 A 1). Que en el Perípatos se aceptaba la tradición acerca de la astronomía de Tales lo prueba Eudemo, frg. 94, Spengel. Se encuentra ya en Herod., I, 74.

62 Herod., I, 170 (Vors.[4] 1 A 4). A Tales atribuye Diόg. L., I, 25 (Vors.[4] 1 A 1), también el consejo político de que los milesios rechazasen la alianza que les ofrecía Creso, lo que les había salvado más tarde, cuando Ciro entró en guerra con Creso.

63 Así se encuentra, inmediatamente después del consejo político de Tales mencionando en la nota anterior, a Heráclides Póntico (frg. 47, Voss) haciendo a Tales decir de sí mismo en una conversación que era un solitario que vivía para sí (μονήρης καὶ ἰδιαστής), en forma evidentemente análoga a como había hecho hablar a Pitágoras de sus propias encarnaciones anteriores (Diόg. L., VIII, 4). Esto sólo armoniza, naturalmente, con el βίος θεωρητικός. Se recuerda la frase de Aristóteles en que éste se designa como αὐτίτης καὶ μονώτης (frg. 668, Rose), a que Demetrio hace la observación aclaratoria: τὸ μὲν γὰρ μονώτης ἰδιωτικωτέρου ἔθους ἤδη ἐστί κτλ. Esto explica la unión de μονήρης con ἰδιαστής en Heráclides; quizás proceda de éste incluso la expresión de Aristóteles. Para Heráclides era Tales un típico represen-

Debemos admitir como sumamente probable lo que en el caso de los Siete Sabios estamos aún en situación de probar directamente, a saber, que las noticias que hacen de los antiguos filósofos legisladores, políticos y hombres prácticos no entraron en la corriente de la tradición sino por obra de Dicearco. De esta clase son los informes sobre Anaximandro, Parménides, Zenón, Meliso y principalmente sobre Empédocles, que subrayan la activa participación de estos hombres en la vida política.[64] Pensadores del tipo

tante del βίος θεωρητικός tan naturalmente como Pitágoras, del que narra la conversación con el tirano León de Fliunte (cf. *supra*, pp. 475-476).

[64] Anaximandro condujo una colonia de Mileto a Apolonia del Ponto, Vors.[4] 2 A 3. Parménides dió leyes a sus conciudadanos, Vors.[4] 18 A 1 (Dióg. L., IX, 23). Zenón era partidario fanático de la libertad y participó en la conjuración contra el tirano Nearco (otros dan el nombre Diomedonte o Demilo), probando su entereza política en el suplicio. Vors.[4] 19 A 1 (Diόg. L., IX, 26), 19 A 6-7. Meliso era político, y como nauarca mandó a los samiotas en la guerra contra Pericles, Vors.[4] 20 A 1-2. Especialmente extensa es la tradición acerca de la actividad política de Empédocles, Vors.[4] 21 A 1 (Diόg. L, VIII 63 *ss.*); se remonta a la obra histórica de Timeo, con quien nos encontramos más abajo como transmisor de la tradición de Dicearco sobre la actividad política de Pitágoras. Las noticias mismas son en parte anteriores con seguridad a Dicearco; así, la referente a la legislación de Parménides se cita siguiendo el Περὶ φιλοσόφων de Espeusipo, quien había buscado un modelo para los esfuerzos análogos de Platón. Pero es necesario que un solo historiador de la filosofía haya alguna vez presentado sistemáticamente a los pensadores a la luz de su vida política y práctica y recogido las noticias de esta clase, y semejante interés por el βίος πρακτικός justamente de los filósofos sólo es verosímil en el hombre que veía la grandeza de los primeros pensadores ante todo en su actuación práctica y que sólo por esta razón los trató: Dicearco. No sin sentido no encontramos a este miembro del más antiguo Perípatos entre los doxógrafos, como a Teofrasto, Eudemo y Menón, sino interesado sólo por los Βίοι φιλοσόφων. Pero la llamada biografía no brota del mero interés por la individualidad como tal, sino que busca en la vida de los representantes individuales la expresión del tipo, o sea de lo que la ética filosófica entiende por βίος, desplegando sus varias formas. No se puede decidir si, ni hasta qué punto, se remonta directa o indirectamente a Dicearco la enumeración de filósofos que tuvieron una actividad política de hechos de los mismos en Plutarco, *Adv. Colot.*, c. 32. La lista abarca los filósofos hasta Aristóteles y Teofrasto, pero faltan justamente los Siete Sabios y Pitágoras, tan importantes, como se mostró, para Dicearco. Es por otra parte poco probable que hubiese nombrado a Teofrasto justamente como representante del πολιτικὸς βίος, sobre todo dado que la razón que aduce Plutarco respecto

de Anaxágoras y Demócrito debían pasar, naturalmente, para Dicearco a segundo término, exactamente en la misma medida en que habían estado en el primero para los partidarios de la vida contemplativa. El cosmopolitismo práctico de ambos los hacía forzosamente poco simpáticos para él. En Heráclito no era difícil descubrir el lado político de su pensar, ni mostrar que no había sido un puro físico, aunque se sintiera repelido por la vida pública de su patria. La filosofía de Sócrates y Platón perseguía una finalidad directamente política. Sin embargo, no parece haber visto Dicearco realizado el tipo ideal del reformador y legislador filosófico tanto en Platón como en Pitágoras. Hacía mucho que éste, gracias a los trabajos de los peripatéticos y de la Academia, se hallaba en el centro del interés filosófico, y en torno a él se desencadenó entonces la pugna de las interpretaciones, tanto más vivamente cuanto más imprecisa y equívocamente fluctuaba su imagen en boca de la tradición.

Bajo el nombre de pitagóricos se entendía hacia el centro y en la segunda mitad del siglo IV a. C. dos grupos enteramente diversos de hombres. Cuando Aristóteles habla repetidamente de los "llamados pitagóricos", alude al círculo científico reunido en torno a Arquitas de Tarento, con quien todavía Platón había estado en relaciones personales. Pero Aristóteles no parece haber poseído ningún punto de apoyo bien fijo para precisar hasta dónde se remontaba esta tradición en el mediodía de Italia, ni mucho menos haber considerado lícito retrotraer sus comienzos hasta el propio Pitágoras, cuyo nombre se daba aquel círculo. Pero pitagóricos se llamaban también otra clase de hombres, de cuya extraña manera de vivir se hace frecuentemente burla en la comedia media, lo que supone necesariamente que semejante manera de vivir era conocida del pueblo en aquel tiempo. Se trataba de una orden de personas piadosas que llevaban una vida de riguroso ascetismo, y que atribuían sus representaciones y símbolos religiosos a Pitágoras, en quien veneraban a un fundador de religión y taumaturgo.[65] Temprano ya, a más tardar

de él como de Aristóteles no prueba mucho, pareciendo ambos añadidos más bien por el deseo de ser completo.

[65] Cf. las fundamentales consideraciones de Erwin Rohde en su clásico artículo *Die Quellen des Iamblichus*, en su biografía de Pitágoras (*Kleine*

en el siglo IV, vemos luchando entre sí a estas dos representaciones de Pitágoras, y es natural que los dos grupos, que en todo caso no tenían nada de común a la sazón y, por ende, hubieran podido vivir pacíficamente juntos, entraran forzosamente, sin embargo, por efecto de su llamarse pitagóricos o pitagoristas, en pugna sobre cuáles eran los sucesores del genuino Pitágoras y sobre cuál de las dos direcciones era la verdaderamente pitagórica. La escuela matemático-astronómica reunida en torno a Arquitas no parece haber seguido el precepto de abstenerse de comer carne y otros muchos manjares, que era sagrado para el otro partido, debiendo de haber sido, pues, la que sostuvo la opinión de que Pitágoras no había predicado la abstinencia. Obra suya debió de ser, asimismo, el hacer remontar a la persona de Pitágoras ciertas básicas ideas científicas de la dirección y algunas proposiciones matemáticas y físicas.[66] Tenía que repugnar a estos investigadores científicos el imaginarse a su fundador como un médico y taumaturgo ambulante. A su manera de representárselo resultaba la más aceptable aquella figura de Pitágoras que encontramos por primera vez en Heráclides Póntico, la figura del fundador del βίος θεωρητικός. Pero ¿cómo explicar que tan diferentes tipos de hombres hiciesen remontar sus ideales de vida a un mismo fundador? Este problema no resultaba resuelto en modo alguno por las dos interpretaciones pugnantes de la personalidad de Pitágoras; sólo parecía aclararse partiendo de la posición de Dicearco, para quien era natural no ver en el arcaico pensador un simple teorético de estilo moderno, sino un fundador de estados y un legislador que había puesto tanto la religión como el conocimiento al servicio de una edificación creadora de la vida.

Schriften, II, 102 *ss.*). Rohde explica la coexistencia de las dos direcciones por un cisma dentro de la escuela, uniéndolas, pues, a ambas en la personalidad de Pitágoras. Igualmente J. Burnet, *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, 85. Los testimonios de los cómicos están recogidos en Diels, Vors.[4] 45 E S., 373.

[66] El representante de esta interpretación laica de Pitágoras es Aristoxeno, quien con ella seguía, según Gel., IV, 11, 7 (*Fragm. Hist. Graec.*, II, 237, Mueller = Aristox., frg. 7) el punto de vista de sus amigos pitagóricos y científicos (cf. Rohde, *l. c.*, 108).

De hecho encontramos en nuestra más tardía tradición, enteramente legendaria, de la vida de Pitágoras, cuyos principales representantes, los neoplatónicos Jámblico y Porfirio, reproducen de segunda y tercera mano viejas fuentes como Aristoxeno, Heráclides y Dicearco, junto a la imagen del investigador y del taumaturgo una tercera todavía, la del fundador de estados y legislador. Esta imagen está entremezclada sin crítica alguna con aquellas dos; sin embargo, se hacen remontar expresamente a Dicearco algunos rasgos justamente muy característicos, que confirman la conjetura emitida ya por Erwin Rohde, de que Dicearco había hecho de Pitágoras la imagen ideal del πρακτικὸς βίος tal como él mismo la enseñaba y anhelaba para su persona.[67] Dicearco debió de sentirse especialmente animado a ello por el ejemplo del pitagórico Arquitas, que también había sido a la vez jefe de estado e investigador.[68] De Dicearco procede la tradición acerca de los discursos pedagógico-políticos que a su llegada al mediodía de Italia, a Crotona, y por encargo del Consejo, habría dirigido Pitágoras a los varones, las mujeres y la juventud de la ciudad; y aunque a Dicearco le precedió Aristoxeno en afirmar la gran influencia de las ideas pitagóricas sobre los hechos políticos del mediodía de Italia y de Sicilia, es posible mostrar que Dicearco hizo suya esta manera de ver y trató de confirmarla todavía más exactamente en detalle. La interpretación política de la actividad de Pitágoras encontró grato pábulo especialmente en la tradición acerca de la terrible catástrofe padecida por la orden a consecuencia de su creciente descrédito político y acerca de la huída del maestro a Metaponte.[69] La

67 Cf. Rohde, *l. c.*, 110. En los tiempos modernos renovó esta manera de ver de Dicearco Krische, *De societatis a Phythagora conditae scopo politico*, 1830.

68 Cf. G. Grote, *Hist. of Greece*, IV, 405.

69 La referencia de Dicearco a los varios discursos de Pitágoras en Crotona, en Porf., *Vita Pyth.*, §§ 18 y 19. El tenor de los discursos lo da Jámbl., *Vita Pyth.*, §§ 37-57, a base de otra fuente que los compuso libremente siguiendo las indicaciones de Dicearco (cf. E. Rohde, *l. c.*, 132, que infiere que es Timeo el autor de los discursos). También Dicearco, frg. 82, Muell., supone propósitos de reforma política en Pitágoras, al afirmar que los locrenses, cuando Pitágoras, huyendo de Crotona, se dirigió hacia su territorio, enviaron a los límites de él embajadores para decirle que estimaban su sabiduría, pero que

aparición de Pitágoras en la vida política de Crotona, a su llegada al mediodía de Italia, habría tenido lugar repentinamente después del maravilloso relato de sus viajes de estudio a Egipto y a Oriente, y sin explicación de ninguna clase en la juventud y

no tenían nada que alterar en las leyes de la ciudad y que no pensaban cambiar nada en la organización política vigente, por lo que lo mejor era que dirigiese sus pasos hacia otra parte. Los informes sobre la influencia de los pitagóricos en la legislación de las ciudades de Sicilia y del mediodía de Italia son distintos en Porf., § 21, y en Jámbl., § 130 (repetido en el § 172 con bastante exactitud o diferencias insignificantes). Porfirio se sirvió (§ 20), como fuente intermediaria, de las indicaciones de Dicearco sobre los discursos a los crotoniatas, de Nicómaco, de quien también toma, con evidencia, el parágrafo sobre las legislaciones de los pitagóricos en las ciudades de Sicilia y de la Magna Grecia que sigue inmediatamente, y que está muy estrechamente ligado con el anterior, así bajo el punto de vista lógico como bajo el lingüístico. Este parágrafo (el 21) no lo sacó Nicómaco de Dicearco, sino de Aristoxeno, es decir, de una antigua fuente del mismo valor: así lo dice el propio Porfirio, § 22, tratando del influjo político sobre los lucanios, mesapios, peucetios y romanos, es decir, los bárbaros de la comarca en torno, pero de ello precisamente se sigue también por lo que respecta a las ciudades griegas de Magna Grecia y de Sicilia enumeradas con anterioridad. Mientras, pues, Aristoxeno-Porfirio cuenta que los pitagóricos habían dado leyes a Crotona, Síbaris, Catania, Regio, Himera, Agrigento, Tauromenio y otras ciudades todavía, haciendo remontar todas estas leyes a los dos supuestos pitagóricos Carondas y Zaleuco, refiere Jámbl., § 130, que Carondas había dado leyes a Catania; por lo que se refiere a Locres nombra además de Zaleuco a un cierto Timares (Timarato, 172), y por lo que se refiere a Regio da, evidentemente sobre la base de una amplia tradición histórica local, toda una serie de nombres que empiezan con el del οἰκιστής Ticles (cf. Tucíd., VI, 3, 3), y que estaban enlazados a cambios de constituciones, a saber, en el § 130 los de Pitio, Helicaón y Aristóteles, y en el § 126 (donde sólo falta Ticles) Teeteto además. Es imposible que Aristoxeno diese los mismos detalles en la redacción primitiva y que Porfirio (o la fuente intermediaria, Nicómaco) se hubiese limitado a hacer unos desmañados extractos, sino que Jámblico sigue aquí una fuente distinta de Aristoxeno-Porfirio. La prueba de que la versión de Aristoxeno es antigua y está intacta es el catálogo aristotélico de los legisladores, que es un apéndice posterior al libro II de la *Política,* como he demostrado en ocasión anterior *(Entsteh. d. Metaph.,* p. 45, y en este libro, p. 328, n. 51). Allí se dice (1274ª 22) que Zaleuco había sido legislador de Locres, y Carondas legislador de Catania "y de las restantes ciudades calcídicas de Sicilia y Magna Grecia" (el modo de expresarse Porfirio es tan sólo algo más impreciso, pero quiere decir evidentemente lo mismo al designar a Zaleuco y a Carondas juntos como los autores de todas las legislaciones del mediodía de Italia

en la educación del personaje, de no haber incluído Jámblico y Pompeyo Trogo, entre la vuelta de aquellos largos viajes y la llegada al mediodía de Italia, otro viaje a Creta y a Esparta, hecho con el fin de estudiar las leyes de Minos y de Licurgo.[70]

y de Sicilia). Por lo que respecta a la tradición histórica local acerca de los legisladores de Regio que encontramos en Jámblico, debemos buscar, pues, una fuente distinta de Aristoxeno, que, dado el estado de las cosas, sólo puede ser un autor tan exactamente informado sobre la ciudad vecina como el mesinense Dicearco, que se encuentra utilizado varias veces como fuente, junto con Aristoxeno, no sólo en Jámblico, sino también en Porfirio, según se mostró más arriba. La erudición acerca de Zaleuco y Carondas del catálogo aristotélico de los legisladores, que extiende la influencia de éstos mucho más, pues, de lo que lo hace Dicearco-Jámblico, está ya sacada con seguridad de Aristoxeno, dado que este apéndice sólo se añadió más tarde al libro, mientras que Aristoxeno escribió en fecha anterior: en efecto, cuenta, en Jámbl., § 233, que como testigo presencial había oído de la propia boca del tirano Dionisio la historia (que nos es conocida por la *Bürgschaft* de Schiller) de la fiel amistad de los dos pitagóricos Damón y Fintias, ὅτε ἐκπεσὼν τῆς μοναρχίας γράμματα ἐν Κορίνθῳ ἐδίδασκεν (expulsado de Siracusa en 354 por Dión). La historia es perfectamente digna de fe, y está totalmente dentro de la manera de Aristoxeno, que también en otras partes se complace en semejantes recuerdos personales (cf. *supra*, pp. 478 *s.*, n. 23, y el lindo recuerdo de Arquitas que debe a su padre Espíndaro, Jámbl., *l. c.*, § 197). Por lo demás, enseña el presente caso que Dicearco no sacó de la nada su interpretación política de los primeros pensadores, sino que como docto peripatético la había bebido íntegramente en buenas fuentes. Así, por lo que respecta a Pitágoras le había precedido evidentemente Aristoxeno, con quien había ligado amistad y a quien debe también sugerencias en la teoría política. (Lo mismo pasa con Espeusipo por lo que respecta a la actividad política de Parménides; cf. *supra*, p. 505, n. 64.)

70 Sobre el viaje a Creta y Esparta se encuentra sólo una breve noticia en Jámbl., *l. c.*, § 25, después de la extensa narración de los viajes a Oriente y a Egipto; pero que esta noticia tiene igualmente firmes raíces en una tradición más antigua lo prueba Pompeyo Trogo (*Epit.* de Justino, XX, 4): inde regressus Cretam et Lacedaemona ad cognoscendas Minois et Lycurgi inclitas ea tempestate leges contenderat. Quibus omnibus instructus Crotonam venit... Siguen los discursos a los crotoniatas según Dicearco (cf. Porf., § 18), pero Justino conoce ya evidentemente su contenido y lo reproduce en lo esencial; luego la amplificación exornativa de la referencia de Dicearco y la libre composición de los discursos figuraba ya en la fuente de Pompeyo-Justino. Rohde probó que su autor había sido Timeo, el cual se había servido, pues, de Dicearco (*Kl. Schriften,* II, 132). Esto resulta también evidente si se considera que Timeo, como historiador que era, debía al estilo

Esta versión quiere a ojos vistas dar *a posteriori* un lugar en la carrera y formación de Pitágoras también al elemento político, derivando sus ideales de educación política del modelo de las dos clásicas legislaciones dóricas. Es la base indispensable para la aparición de Pitágoras en Crotona tal como la describen las referencias de Dicearco a los discursos que tuvieron lugar allí, por lo que es ineludible admitir que también procede de Dicearco el viaje a Creta y a Esparta. La analogía con la manera que tiene Dicearco de interpretar a Platón hace la cosa todavía más probable.

En un pasaje de Plutarco entendido inexactamente las más de las veces, a mi parecer, se dice que Platón fundió evidentemente con la doctrina de Sócrates no menos a Licurgo que a Pitágoras, como creía Dicearco.[71] Esta interpretación de las palabras de Plutarco sólo supone una pequeña alteración del texto, sin la cual diría: Platón mezcló con Sócrates también a Licurgo, y no simplemente a Pitágoras como creía Dicearco. El parecer que con ello expresaría como propio el interlocutar del diálogo de Plutarco sería entonces un complemento del de Dicearco. Sutilizando simplemente sobre la construcción de la frase, apenas se dará más en lo justo, pero lo que requiere el sentido me parece claro. Dicearco era justamente aquel expositor de la historia de la filosofía que había puesto por todas partes en primer término el aspecto político. No se le necesitaba para

de su γένος la libre invención de discursos. Timeo es muy utilizado por Pompeyo Trogo-Justino; que la noticia del final del capítulo sobre Pitágoras (conversión de la casa de Pitágoras en templo, Justino, XX, 4, 18) se remonta a Timeo lo muestra Porf., *l. c.* 4, y es el punto de apoyo más importante de la hipótesis de Rohde.

71 Plut., *Quaest. Conv.*, VIII, 2, 2 (frg. 27, Muell.): ἀλλ' ὅρα μή τί σοι προσῆκον ὁ Πλάτων καὶ οἰκεῖον αἰνιττόμενος λέληθεν, ἅτε δὴ τῷ Σωκράτει τὸν Λυκοῦργον ἀναμιγνὺς οὐχ ἧττον ἢ τὸν Πυθαγόραν, [ὡς] ᾤετο Δικαίαρχος. La adición del ὡς procede de Osann, el único que ha visto esta cuestión de crítica de textos en la justa conexión de fondo con la visión total de Dicearco, en la construcción de la cual contrajo los mayores méritos. Bernardakis recogió el ὡς en el texto. Ch. Mueller declara que no acierta a comprender por qué es necesario el ὡς, suprimiendo naturalmente con ello la referencia de Dicearco a Licurgo. Así también ya M. Fuhr. *Dicaearchi Mess. quae supersunt,* Darmst., 1838, p. 58.

citar la opinión, corriente en toda la Antigüedad, de que la filosofía de Platón era una mezcla de socrática y pitagórica; la cosa se encontraba ya en Aristóteles y había sido la convicción universal de la escuela platónica y aristotélica desde un principio.[72] El matiz especial añadido por Dicearco a esta opinión corriente sólo puede estar en la afirmada relación del filósofo teorético con el legislador y el hombre de estado práctico, pensando naturalmente ante todo en los *Nomoi* platónicos. El encontrar el gran pensador político su modelo en la artificiosa creación política de Licurgo es característico del modo de pensar de Dicearco por una doble razón. Para él estaba realizada en Esparta la constitución mixta en que ve el ideal del estado; la referencia de Plutarco a ella me parece claramente visible en la frase siguiente, confirmando la interpretación del pasaje seguida aquí.[73] Pero característica de Dicearco es ante todo la

[72] En prueba me limito a citar en lugar de otros testimonios a Arist., *Metaf.*, A 6, 987ª 29: μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. Particularmente estrecha era la relación de los restantes platónicos, ante todo de Espeusipo, Jenócrates, Heráclides y Filipo de Opunte con los pitagóricos, pues, como se comprende, por el apoyarse Platón en Pitágoras sólo podía entender Dicearco un apoyarse en la escuela pitagórica, ya que no había escrito alguno del mismo Pitágoras. La afirmación de Dicearco no es, pues, otra cosa que la opinión dominante de la Academia y del Perípatos. A Plutarco no podía ocurrírsele citarle justamente a él como testigo de ella, ni menos con el cauteloso giro ᾤετο Δικαίαρχος, como si se tratase de una conjetura y no de los hechos históricos más conocidos. Ultimamente ha estudiado la relación de Platón con los pitagóricos y probado que es muy positiva E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (Halle, 1923).

[73] Dicearco, frgs. 21-23, Muell. Cf. Fuhr, *l. c.*, 29. Junto con la doctrina de la constitución mixta de Dicearco toma el estado de Licurgo como muestra ejemplar de ella Polib., VI, 3, 8 y VI, 10. La índole peculiar del estado de Licurgo la caracteriza Plutarco, *Quaest. Conv.*, VIII, 2, 2 (p. 719 B) con toda claridad en el sentido de la interpretación que hace Dicearco de Esparta, es decir, como una constitución mixta de democracia, aristocracia y monarquía, de suerte que resulta perfectamente notorio que Dicearco había afirmado justo por esta razón el influjo de Licurgo en Platón. Ambos habían querido crear una constitución que no tuviese por base la igualdad externa y mecánica de los hombres, sino su igualdad proporcional *(suum cuique)*, como sólo se la encuentra en una "moderada

tesis de que nunca ni en ninguna parte había sido la filosofía teorética la creadora original de las normas y las instituciones de la vida humana, sino que esto había sido en todos los casos la obra de las ciudades y de sus legisladores. De esta sustancia histórica habían sacado sus ideas los filósofos. Leemos estos pensamientos en la introducción a la obra maestra de filosofía política de Cicerón, en quien tanto aquí como en otras muchas partes influyen las ideas de Dicearco.[74] Este es el fondo sobre el cual comprendemos el afán de Dicearco por acercar Platón a Licurgo, y partiendo de aquí resulta prácticamente cierto que de la concepción de Dicearco surgió igualmente la relación establecida entre Pitágoras y las leyes de Minos y Licurgo por la tradición recogida en Jámblico y Pompeyo Trogo.

Lo dejamos aquí. El singular fenómeno de que partieron nuestras consideraciones, la opuesta luz a que presenta la tradición la vida de los primeros filósofos, tan pronto como βίος θεωρητικός, tan pronto como βίος πρακτικός, se nos ha revelado como reflejo de la evolución del ideal filosófico de la vida desde Platón hasta Dicearco. La marcha gradual de esta evolución se refleja en la interpretación del pasado. No es en sí ningún descubrimiento el que toda historia genuina, que no sea una simple materia prima, sino una imagen inteligente y acabada del pasado, recibe los impulsos decisivos, en punto a la selección de los hechos y a la presentación de los mismos, del centro íntimo y activo de la vida del contemplador. Por eso la imagen de la historia va cambiando con el tiempo. Esto es doblemente exacto

oligarquía" y una "monarquía ligada por leyes". Estos son los tres elementos del estado ideal de Dicearco.

[74] Cic., *De Rep.* I, 2, 2: nihil enim dicitur a philosophis, quod quidem recte honesteque dicatur, quod non ab iis partum confirmatumque sit, a quibus civitatibus iura discripta sunt. Aquí sólo puede afirmarse sin mayores razones que esta frase y las siguientes tienen su origen en Dicearco. Espero poder dar pronto tales razones en otro lugar, pero la cosa es ya en sí misma suficientemente clara. En favor de la superioridad de la actividad política sobre la filosófica menciona Cicerón, *l. c.*, I, 7, 12, el ejemplo de los más grandes filósofos, que se habrían consagrado por lo menos —como Platón— al *problema* del estado, pero ante todo los Siete Sabios, todos los cuales habían vivido en plena vida política. También aquí bebe en Dicearco (cf. frg. 18, Muell.).

tratándose de los griegos, para quienes la historia no fué jamás el mero conocimiento de un pasado irrevocable, sino algo informado intelectualmente siempre por un ideal que animaba al transmisor de la tradición o por una gran visión universal que se le revelaba. Para dar expresión a los cambiantes ideales de la ética filosófica ofrecía una materia casi tan blanda y moldeable como la cera la tradición, en gran parte anecdótica y legendaria y frecuentemente sólo verbal, acerca de la personalidad y la vida de los primeros pensadores. Tendríamos que resignarnos a ver todo el valor de esta tradición tan sólo en su contenido de hechos, el llamado contenido histórico, escaso justamente según los resultados de nuestro estudio de sus vicisitudes; sin embargo, resulta significativo para todos los tiempos por el contenido de ideas que eternizaron en ella sus diversos autores.

El movimiento filosófico cuyos reflejos en la tradición acerca de los más antiguos pensadores hemos seguido, representa una evolución del pensamiento de una regularidad peculiar, en que cada jornada del camino sigue con intrínseca necesidad a la anterior, hasta el punto de que sería imposible investir su sucesión sin convertir en un zigzag sin sentido la dirección del movimiento. Este proceso del pensamiento forma un capítulo independiente del desarrollo de la cultura griega. No se hará plena justicia a su importancia viendo simplemente en él un trozo más o menos insignificante de la historia de las escuelas filosóficas. Regular es su curso no sólo en el sentido de que las distintas posiciones se siguen lógicamente una de otra, sino también en cuanto que en él se presentan hasta agotarse las posibilidades radicales en el espíritu humano. En sus comienzos ligan Sócrates-Platón el mundo moral al conocimiento filosófico del ser; en el ideal práctico de la vida de Dicearco aparecen la vida y la ética enteramente substraídas al dominio de la alta especulación filosófica y colocadas sobre sus propios pies, paralizado el audaz vuelo del pensar especulativo. Con él se extingue también la fuerza del ideal teorético de la vida. Este pasa a ser, dondequiera que lo encontremos desde entonces, el mundo de la "simple ciencia", y en cuanto tal se halla en oposición a la vida práctica, o bien se llega a compromisos inoperantes como el llamado βίος σύνθετος, que en realidad se reduce a ser una

mezcla superficial del βίος θεωρητικός y el βίος πρακτικός. Una renovación sólo la encuentra el βίος θεωρητικός después de pasar la metafísica y la filosofía científica por el escepticismo, en la forma religiosa de la vida contemplativa, tal como desde la obra de Filón que lleva este título se convirtió en el ideal de la vida monástica. Especialmente de observar es que los romanos no se apropiaron el ideal filosófico de la vida cuando incorporaron a su cultura la filosofía griega clásica. Sin duda, se encontraron también siempre entre ellos personalidades aisladas que lo profesaron, coincidiendo con el poeta en el elogio:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas.

Pero cuando Cicerón procedió a señalar a la filosofía griega su sitio fijo dentro del conjunto de la cultura romana, sólo acertó a conciliar el espíritu político de su pueblo con la ciencia helénica, en sus libros *De la República,* haciendo suyo, a pesar de su alta veneración por Platón y Aristóteles, el ideal de Dicearco, el ideal del βίος πολιτικός.

II

DIOCLES DE CARISTO, UN NUEVO DISCIPULO DE ARISTOTELES

El gran hombre que deseo presentar a mis lectores no sólo les es probablemente desconocido a la mayoría de ellos como discípulo de Aristóteles, sino que es casi seguro que les resulte un personaje completamente extraño. La tesis de que no vivió a principios del siglo IV a. C., como se ha supuesto generalmente hasta el presente día, sino que fué uno de los miembros más distinguidos de la escuela peripatética unos cien años más tarde, es la de un reciente libro mío titulado *Diokles von Karystos* (Berlín, 1938), que es una continuación de mi libro sobre Aristóteles.[1] Voy a dar mis razones en favor de tal tesis hasta donde es posible dentro de los límites del presente ensayo.[2]

I

Aunque Diocles pueda ser todavía un desconocido para los historiadores de la filosofía, no lo es en modo alguno para

[1] *Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles* (Berlín, W. de Gruyter & Co., 1938). VIII + 244 pp. Cf. también mi "Vergessene Fragmente des Peripatetikers Diokles von Karystos. Nebst zwei Anhängen zur Chronologie der dogmatischen Aerzteschule", en *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften,* Jahrgang, 1938, Phil.—hist. Klasse, Nº 3, pp. 1-46. En la segunda de estas publicaciones he hecho varias adiciones que confirman y amplían y en algunos puntos menores modifican las conclusiones de mi libro sobre Diocles. En adelante citaré el libro como *Diokles* y el artículo acabado de mencionar como *Vergessene Fragmente.*

[2] Este artículo, que se basa en las dos publicaciones citadas en la nota anterior, es una conferencia dada en el congreso de la *American Philosophical Association* en Middletown, Connecticut, en diciembre de 1938. Reproduzco el texto sin modificaciones, añadiendo tan sólo las citas necesarias en las notas al pie de las páginas.

la muerte de Hipócrates, en que la misma alcanzó el punto culminante de su desenvolvimiento científico.

Llamamos este período, siguiendo la tradición antigua, la escuela dogmática. Su primero y máximo representante fué Hipócrates (segunda mitad del siglo v). Galeno y Celso mencionan como sus sucesores a Diocles de Caristo, Praxágoras de Cos, Herófilo de Calcedonia y Erasístrato de Ceo. Diocles, dicen, floreció *después* de Hipócrates, pero *antes* de Praxágoras y los demás.[7] Plinio, también, dice que Diocles fué la segunda gran figura de la escuela dogmática, segunda sólo de Hipócrates en el tiempo y por la fama.[8] Por desgracia, no sabemos con exactitud cuándo vivió Praxágoras. Este fué el maestro de Herófilo, que floreció bajo los Tolomeos I y II, en Alejandría, por los años 90 a 80 del siglo III y aun posteriormente. Erasístrato fué el último de la serie; Eusebio, en su *Chronica*, pone su *floruit* en 258.[9] Si Herófilo floreció por los años 90 a 70 del siglo III, su maestro Praxágoras debió de ser el jefe de la escuela hipocrática de Cos hacia el trescientos, o no mucho más tarde. Si el *floruit* de Diocles dado por Galeno, Plinio y Celso es exacto, se plantea el problema de dónde colocar a Diocles en el largo intervalo entre Hipócrates y Praxágoras (entre 400 y 300). Wellmann y otros investigadores piensan que el "segundo Hipócrates" debió de vivir sin disputa *inmediatamente* después del primero. Diocles se refiere frecuentemente a las obras de nuestro *corpus* hipocrático sin citarlas. Por regla general no cita en absoluto a los autores, lo que hace sumamente difícil el precisar las fechas de su vida.[10] Aparte la influencia de Hipócrates, depende Diocles fuertemente de la escuela siciliana en muchos detalles característicos y en su fundamental teoría del

[7] Cf. Ps.-Gal., *Introd.*, c. 4 (frg. 3, Wellmann, *op. cit.)*; Gal. IV 731 Kühn (frg. 16); Celso, praef. 2 (frg. 4).

[8] Plin., *Hist. Nat.*, XXVI, 10 (frg. 5): "qui (Diocles) secundus aetate famaque extitit".

[9] Cf. la cronología de los médicos de la escuela dogmática, *Vergessene Fragmente*, pp. 36 *ss.*, Anhang I.

[10] Sobre una importante excepción a esta regla cf. *infra*, p. 522, nota 21. No empiezo, sin embargo, por estas citas, debido a que no se hacen en un fragmento de Diocles conservado directa y literalmente, sino que se encuentran en un extracto hecho por un médico antiguo de tiempos posteriores.

pneuma como fuente de la vida orgánica. La principal figura de esta última escuela fué Filistión. Wellmann liga, por tanto, a Diocles con Filistión lo mismo que con Hipócrates. En vista de que Platón prueba depender ampliamente de la teoría de Filistión en el *Timeo,* y que la segunda carta platónica menciona el proyecto de un viaje de Filistión desde Siracusa a la Academia de Platón en Atenas, creía Wellmann que Filistión y Diocles eran contemporáneos del Platón de los primeros tiempos, y los colocaba en el primer tercio del siglo IV.[11] Es lo que en general se ha creído ser el caso, aunque en ocasiones se hayan expresado dudas durante los últimos quince años.[12]

Cuando tuve que ocuparme de Diocles por primera vez, poco después de haber acabado mi tesis doctoral, no osé poner en duda la exactitud de autoridades como Wellmann y Fredrich. Trataba yo de seguir el curso de la doctrina del *pneuma* y su influencia sobre las teorías fisiológicas y zoológicas de Aristóteles, y, de acuerdo con las ideas dominantes, suponía que Diocles y Filistión eran fuentes de Aristóteles en la misma forma en que se creía que eran las fuentes de la fisiología de Platón.[13] Cuando volví a Diocles algunas décadas más tarde, con una experiencia un tanto mayor, vi de golpe que el lenguaje de este brillante autor no pertenece al tiempo en que se escribieron las primeras obras de Platón, sino que se caracteriza por todos los rasgos de la lengua griega hablada al comienzo del

11 Wellmann, *op. cit.*, pp. 66 *ss.* Tuvo un predecesor en C. Fredrich, *Hippokratische Untersuchungen* (Berlín, 1899), pp. 171 y 196. Wilamowitz, *l. c.*, piensa en las mismas fechas.

12 Cf. *Diokles*, pp. 13 *ss.* Allí mostré también que mucho antes de que se expresaran estas modernas dudas había colocado a Diocles después de Aristóteles V. Rose en una breve nota de su casi olvidado libro *Aristoteles Pseudepigraphus* (Leipzig, 1863), p. 380. En *Vergessene Fragmente,* p. 11, agregué dos investigadores más que colocaron a Diocles más tarde, en el siglo tercero antes de Jesucristo: I. A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca* (Hamburgo, 1724), XII, 584, y I. L. Ideler, *Aristotelis Meteorol. Libri IV* (Leipzig, 1834), I, p. 157. Sin embargo, ambos tenían sólo una información muy escasa sobre Diocles, y esto disminuye la autoridad de sus afirmaciones. Por tal razón Fredrich y Wellmann ni siquiera mencionaron a estos predecesores, y como consecuencia se olvidó enteramente el punto de vista de los mismos, como el de Rose, durante varias décadas.

13 *Hermes,* vol. XLVIII (1913), p. 51.

período helenístico (hacia el 300). He dedicado muchas páginas de mi libro sobre Diocles a un análisis a fondo de su estilo y lenguaje, mas no creo factible repetirlas ante un auditorio filosófico. El estilo de Diocles está, además, lleno de la terminología filosófica de Aristóteles.[14] Sus fragmentos suministran copiosas pruebas de su perfecto conocimiento y dominio de los métodos aristotélicos de pensar y argumentar.[15] Dado que los fragmentos de sus diversas obras no presentan diferencia alguna en este respecto, no puede deberse la influencia a un tardío y ocasional encuentro con Aristóteles. La influencia de éste lo penetra todo. Diocles debió de florecer, pues, cuando la escuela peripatética estaba en su cumbre, esto es, hacia fines del siglo IV. No puede haber sido muy anterior a Praxágoras.

Hay muchas otras indicaciones que hablan a favor de esta última fecha. Diocles se encuentra mencionado por primera vez en la literatura griega por Teofrasto, quien le cita como autoridad acerca de un problema mineralógico en su libro *De los Minerales,* que se escribió entre 315 y 288. El imperfecto que usa en la cita parece indicar que lo conoció personalmente y que Diocles era conocido del círculo peripatético.[16] La obra de

14 Sobre estos argumentos estilísticos y filológicos debo remitir al *Diokles*, pp. 16-59. El elemento aristotélico, tan pronto se le reconoce como tal, sienta un *terminus post quem* de nuestras consideraciones cronológicas. No hay necesidad de decir, y hasta los críticos antiguos del estilo lo enunciaron así, como una regla metódica de todo intento semejante de atribuir un documento a una cierta personalidad o período, que no prueban mucho los signos simplemente aislados que indican que tal documento data de una cierta fecha. Sólo cuando se les considera en conjunto son sintomáticos de un carácter o período estilístico determinado. El observador científico no llega a sus conclusiones sumando impresiones sueltas de mayor o menor significación, sino guiándose por una impresión unitaria fundada en muchos detalles.

15 Cf. este apéndice, pp. 526 *ss.*, donde comparo el método y los conceptos básicos de Diocles con los de Aristóteles.

16 Teofr., *De Lapidibus*, V, 38: ὥσπερ καὶ Διοκλῆς ἔλεγεν. Nadie ha dudado hasta aquí de que Teofrasto cita al caristio y no a otro Diocles, aun cuando se suponía que Diocles había vivido un siglo antes. Esta identificación resulta ahora confirmada por las muchas otras indicaciones que encontramos de que Diocles tuvo que ser un peripatético de los que rodeaban a Teofrasto. La circunstancia de que Diocles, el médico, fuese también un mineralogista, y

Diocles sobre la dieta estaba dedicada a cierto Plistarco. Wellmann nunca se preguntó quién fuese este hombre. Beloch, en una breve nota de su *Historia de Grecia,* se pregunta si era un príncipe macedonio, hermano de Casandro y uno de los hijos menores de Antípater.[17] Esto es, en efecto, sumamente probable. Antípater era el hombre de confianza del rey Alejandro, a quien éste confió la administración de Macedonia y Grecia durante los largos años de su ausencia en Asia. Aristóteles se había encontrado con Antípater cuando era preceptor de Alejandro en la corte del rey Filipo, y desde entonces hasta su muerte fué Antípater su más íntimo amigo. Aristóteles le nombró su ejecutor testamentario. El y su hijo Casandro fueron los protectores de la escuela peripatética después de la muerte de Alejandro y de Aristóteles. Plistarco vino a ser rey de Licia y Caria después de la batalla de Ipso en 301. Casi todos los reyes helenísticos fueron protectores de la ciencia y la filosofía. El dedicar obras científicas a príncipes y otras personas poderosas es una costumbre que empieza poco antes del tiempo de Alejandro,[18] y que arroja mucha luz sobre las relaciones de las escuelas filosóficas y la política. Es más, en uno de los libros de Diocles se recomiendan los pepinos de Antioquía.[19] *Antioquía se fundó en el año 300 a. C. Luego Diocles escribió su libro en el siglo tercero y no a comienzos del cuarto.*

Si vivía aún en el siglo tercero, ¿cuánto vivió? Aquí tengo que agregar algunas cosas a mi propio libro.[20] En él estaba aún de acuerdo con el punto de vista de mis predecesores que se habían ocupado con la cita de Diocles en el libro *De los Minerales* de Teofrasto. Creían que el imperfecto "Diocles decía" debía significar que estaba muerto ya en aquel tiempo. Aristóteles

que como tal lo citase su colega peripatético, ha de extrañar, naturalmente, al especialista moderno, pero Diocles era también un meteorólogo y un botánico. Cf. este apéndice, pp. 525 *ss* y 537 *s.*

17 J. Beloch, *Griechische Geschichte*, III, 1², p. 413, n. 2. y *Diokles,* pp. 62 *ss.*

18 Isócrates dedicó una de sus obras a Nicocles, rey de Chipre, y otra al rey Filipo de Macedonia. Aristóteles dedicó su *Protréptico* a Temisón, príncipe de Chipre. No sabemos si su libro *De la Monarquía* estaba dedicado a Alejandro Magno, pero en todo caso le fué brindado a éste; cf. p. 299, n. 3, de este libro.

19 Frg. 125 (Ath., II, 59ª).

20 Cf. sobre los siguientes argumentos *Vergessene Fragmente*, pp. 14 *ss.*

habla también en imperfecto de Platón cuando cita después de su muerte sus afirmaciones orales; pero cuando cita los *diálogos* de Platón siempre escribe "dice Platón". Aunque el imperfecto *puede* significar que la persona mentada está muerta a la sazón, no significa *necesariamente* esto. Puede significar simplemente que la persona que pertenecía en otro tiempo al círculo de Teofrasto no vivía ya entonces en aquella comunidad. Yo me inclino a pensar que Diocles no había muerto cuando Teofrasto le citó en dicha forma, sino que estaba ausente hacía un largo período. En primer término, hay una polémica de Diocles contra Herófilo en un extracto de su teoría sobre la naturaleza del *sperma*.[21] Como he dicho, Herófilo floreció durante los años 90 a 70 del siglo III, bajo el primero y segundo Tolomeo de Alejandría. Esto puede conciliarse muy bien con la tradición cronológica según la cual el florecimiento de Diocles *precedió* al de Praxágoras y Herófilo. El florecimiento o *akmé* de una persona significa, de acuerdo con el uso de los cronologistas griegos, los cuarenta años de edad. Si Diocles floreció poco antes del 300 o por esta fecha, pudo vivir hasta el 260 o cosa así, suponiendo que alcanzara los 80. Que vivió hasta una edad avanzada es patente por el testamento de Estratón, el segundo sucesor de Aristóteles en la dirección de la escuela. Estratón menciona a Diocles como a una de las principales autoridades de la escuela peripatética a quienes confía como ejecutores el cuidar permanentemente del cumplimiento de sus últimas voluntades y de la escuela.[22] Estratón nombró sucesor suyo a un

[21] Cf. Wellmann, *op. cit.*, p. 208. Diocles cita en este pasaje palabras de Herófilo, de Diógenes de Apolonia y de Aristóteles. Wellmann suponía que estos nombres eran una inserción posterior, por lo menos los de Herófilo y Aristóteles, debido a que pensaba que Diocles había vivido antes de éstos, pero era lo bastante inconsecuente para pensar que el nombre de Diógenes era auténtico, por haber este último vivido en el siglo v, esto es, antes del tiempo asignado a Diocles por Wellmann.

[22] Dióg. L., V, 62; cf. *Vergessene Fragmente*, p. 13. Estratón parece haber citado extensamente la obra de ginecología de Diocles y adaptado su minuciosa teoría médica de los períodos semanales del desarrollo del embrión y del cuerpo humano. Cf. los amplios extractos, frg. 177, y la nueva información procedente de una fuente neoplatónica que agregué en *Vergessene Fragmente*, pp. 19-34.

joven llamado Licón, quien ocupó el puesto durante cuarenta y cuatro años, asegurando así la continuidad de la escuela. Pero Estratón añade expresamente en su testamento que había consultado a los otros antes de decidirse por Licón, que no era un investigador eminente, sino tan sólo un brillante maestro y orador. Pero los otros habían declinado la sucesión "porque o eran demasiado viejos, o estaban demasiado ocupados". Estratón murió en 270 ó 269. De haber escuchado Diocles las lecciones de Aristóteles durante los últimos años de la vida del maestro y de haber nacido hacia el 345, pudo alcanzar su flor por el 300 y tendría más de setenta cuando murió Estratón. Era, así, una de aquellas autoridades peripatéticas que eran "demasiado viejos" para encargarse de la dirección de la escuela.

Ahora bien, hay un fragmento de uno de los libros de Diocles en que se nombra a Galacia de Asia Menor como la patria de ciertas hortalizas.[23] Galacia se llamaba así por los galos que invadieron el Asia Menor en los años 80 a 70 del siglo III y se asentaron en aquella parte de la península, a la que dieron posteriormente su nombre. Esto pudo suceder poco después, durante los años 80 a 60 del siglo III.[24] No podemos prolongar la vida de Diocles más acá de estas fechas, *1)* debido a la tradición antigua de que su *floruit* precedió al de Praxágoras, Herófilo y Erasístrato[25] y 2) debido a que Teofrasto y Estratón ya lo

[23] Frg. 125 (Ath., II, 59[a]). Es el mismo pasaje en que Diocles menciona los buenos pepinos de Antioquía. Cf. *supra*, p. 521.

[24] El profesor Félix Staehelin, de Basilea, Suiza, autor de la *Geschichte der kleinasiatischen Galater* (Leipzig), me decía en una carta que el nombre "Galacia" apareció poco después de haberse asentado los gálatas en aquella parte del Asia Menor. Piensa que sucedió dentro aún de los años 80 a 70 del siglo III antes de Jesucristo. En todo caso, esta alusión histórica está en armonía con el hecho de que se nombre a Diocles en el testamento de Estratón el peripatético (fallecido en 270).

[25] El profesor D'Arcy Thompson, en sus observaciones a mi *Diokles (The Philos. Review,* XLVIII, 1939, pp. 210 *ss.)*, parece no haber reparado en esto. Aunque está dispuesto a admitir que tengo razón en colocar a Diocles un siglo aproximadamente más tarde de lo que se había colocado hasta aquí, el profesor D'Arcy Thompson se siente animado a poner todavía más lejos las fechas de la vida de Diocles. Pero como dije antes (cf. *supra*, p. 518), el *terminus ante quem* de Diocles, dado por el testimonio unánime de tres peritos antiguos en la historia de la medicina griega (Celso, Plinio y Galeno),

conocían como una autoridad destacada. Si Estratón lo consideró como un posible candidato a la dirección del Perípato, debe grabarse su nombre junto con los de Teofrasto, Eudemo y Estratón, como el de una de las grandes personalidades de aquel asombroso grupo de investigadores y hombres de ciencia que representan la escuela de Aristóteles.

Existe bajo el nombre de Diocles una carta didáctica al rey Antígono sobre la profilaxis de las enfermedades internas.[26] Se la ha rechazado por apócrifa, debido a que se suponía que Diocles había vivido un siglo antes. Recuerda rigurosamente el estilo de los fragmentos más largos, y pertenece evidentemente al comienzo de la era helenística. Alude a la mucha edad del rey, quien, de acuerdo con todo lo que hemos dicho, sólo puede ser Antígono I.[27] Este tenía unos 80 años de edad cuando vino a ser rey en 305, y murió en la batalla de Ipso en 301. En esta carta aparece el autor no sólo como una autoridad médica, sino también como meteorólogo. Diocles era un espíritu universal,

no nos permite poner el florecimiento de Diocles sino a lo sumo muy poco antes del de Praxágoras (hacia el 300). Este hecho y la terminología aristotélica de su lenguaje médico sitúa el florecimiento de Diocles en el último tercio del siglo IV antes de Jesucristo; esto es, entre la apertura de la escuela aristotélica, 335, y el florecimiento de Praxágoras, 300.

26 Está conservada en el autor médico antiguo Pablo Egineta al final del libro I y reimpresa en *Diokles,* pp. 75 *ss.*, donde la he discutido en detalle.

27 D'Arcy Thompson piensa que quizá el viejo Fabricius, *loc. cit.*, tenía razón en referir la *Carta a Antígono* de Diocles al rey Antígono Gonatas (segunda mitad del siglo III a. C.). Pero cuando Fabricius aventuró su conjetura, en el año de 1724, no conocía los otros muchos testimonios sobre Diocles que leemos ahora en la colección de Wellmann, ni los que yo he añadido a ellos. Debemos tomar la sospecha de Fabricius por lo que es: por una simple improvisación. Por ejemplo, ¿cómo explicaremos el origen de la tradición antigua (Galeno) según la cual Diocles escribió la primera obra sistemática sobre anatomía, de haber vivido después de Herófilo y Erasístrato, que escribieron los dos grandes obras anatómicas y se presentan como más avanzados que Diocles en este respecto? Y ¿cómo podría haber nacido la característica fórmula de Plinio, que llama a Diocles "el segundo en el tiempo y por la fama" (después de Hipócrates), *secundus aetate famaque,* si en realidad fuese el quinto y último en la serie de los famosos médicos dogmáticos? Esta objeción la hizo ya Eduardo Zeller, *Philosophie der Griechen,* III 2^3, p. 916, contra la antigua cronología de Fabricius e Ideler, que colocaban a Diocles bajo Antígono Gonatas.

como eran todos aquellos sabios peripatéticos. Era a la vez médico, botánico y meteorólogo. Su relación con Teofrasto se entiende mejor cuando leemos que escribió no menos de tres obras sobre botánica, fijándose especialmente en el uso dietético y farmacológico de las plantas. Con los fragmentos de estos libros han reconstruído modernos historiadores de la botánica un sistema pre-teofrástico de las plantas. Este sistema se ha derrumbado. En la misma forma han reconstruído los zoólogos un sistema pre-aristotélico de los animales con la clasificación de los animales de Diocles en su obra sobre la dieta. En realidad, Aristóteles no depende del sistema zoológico de Diocles, pero Diocles se aprovecha, naturalmente, de la zoología sistemática de Aristóteles para sus fines dietéticos.[28] Galeno refiere que Diocles fué también el primero en escribir una obra especial sobre anatomía.[29] Esto está evidentemente en relación con las disecciones anatómicas de Aristóteles, las ἀνατομαί. Hace unas décadas se exhumó en Egipto un papiro que contenía fechas médicas. El profesor Gerhard, de Heidelberg, su editor, se inclinaba a atribuir la obra, varias columnas de la cual se conservan, a Diocles por razones estilísticas. Las autoridades lo redujeron al silencio, porque decían que había muchos términos

[28] D'Arcy Thompson trata de quitar valor a las coincidencias entre las clasificaciones sistemáticas de los animales de Diocles y de Aristóteles que habían llamado la atención de los zoólogos y filólogos anteriores a mí, pero que éstos habían interpretado mal, juzgándolas una prueba de la dependencia de Aristóteles respecto de Diocles, debido a la cronología, prevaleciente a la sazón, que hacía de Diocles un predecesor de Aristóteles. Cf. *Diokles*, pp. 167-180. D'Arcy Thompson sugiere, por ejemplo, que Diocles pudo estudiar las varias especies de peces mencionadas en su obra sobre la dieta en el mercado de pescado de Atenas, sin leer a Aristóteles. Esto suena de un modo muy convincente, especialmente si hacemos caso omiso del orden en que las enumera Diocles. Pero éste, que estudió perfectamente a Aristóteles en tantos otros campos, como se mostrará, no es probable que dejara a un lado las obras zoológicas, que eran las más cercanas a sus propios afanes, y el hombre que en botánica mostró un espíritu sistemático y escribió tres libros sobre plantas desde su punto de vista médico, debió de disecar también toda suerte de animales para fines anatómicos. Dicho sea de paso, el simple hecho de que juzgue de la estructura del vientre humano a base de disecciones de mulos (frg. 29) prueba que pertenece al período prealejandrino de la anatomía.

[29] Frg. 23.

aristotélicos en el tratado y que éste recordaba los *Problemas* de Aristóteles. En esto tenían absolutamente razón. Pero no veían que todos los fragmentos de Diocles están llenos de conceptos aristotélicos, como hemos observado. Bajo nuestro punto de vista es su objeción un argumento *a favor* de la atribución del papiro a Diocles y no *en contra* de ella.

II

He enumerado unos cuantos argumentos históricos y filológicos, pero no quiero entretener más al lector con detalles. En efecto, voy a discutir algunos problemas filosóficos que plantea el texto de los fragmentos de Diocles.[30] El autor se distingue de los autores de los tratados hipocráticos por su conocimiento de los problemas lógicos y filosóficos implicados en sus conclusiones médicas. Con frecuencia limita los hechos de que se sirve como premisas de los consejos prácticos, diciendo συμβαίνειν εἴωθε "acontece habitualmente", en lugar de "así es". Aunque esto no es enteramente extraño en Hipócrates, en Diocles es tal frase relativamente frecuente. Su frecuencia es la señal de una nueva conciencia metodológica. La palabra εἴωθε, que he traducido por el adverbio "habitualmente", es frecuente en Aristóteles. Está en relación con su doctrina de la experiencia. Aristóteles distingue tres grados de certidumbre en el conocimiento: lo que es necesario (ἀναγκαῖον), lo que sucede habitualmente (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) y lo que es sólo accidental (συμβεβηκός). Las proposiciones matemáticas son necesarias; las premisas físicas pertenecen por la mayor parte a la segunda clase, a lo que "acontece habitualmente". La expresión es más frecuente en las obras éticas, políticas, físicas y zoológicas de Aristóteles, esto es, en aquellas partes de su filosofía que están ampliamente basadas en la experiencia.

Una aguda observación de la frecuencia y regularidad de los fenómenos físicos o sociales era el camino por el que Aristóteles y sus discípulos trataban de determinar crecientemente lo que

30 Por esta razón no voy a ocuparme aquí con las ideas médicas y botánicas de Diocles, acerca de las cuales debo remitir a mi libro.

llamaban τὸ κατὰ φύσιν, esto es, lo que es conforme a la naturaleza. Aristóteles solía hablar originalmente de lo κατὰ φύσιν en un sentido platónico. En Platón tenía un significado rigurosamente teleológico y normativo. Era lo que *debe estar conforme con la naturaleza,* y "naturaleza" significa la idea platónica, que es el modelo de las cosas. Pero más tarde. en Aristóteles y en Teofrasto (por ejemplo, en el libro de éste sobre las causas de las plantas) lo κατὰ φύσιν se aplica igualmente a los fenómenos patológicos que se dan con cierta regularidad. Así viene a ser la observación empírica de lo que acontece habitualmente el único procedimiento metódico de determinar lo que es "conforme a la naturaleza". En este sentido, hasta una perturbación del proceso normal de desarrollo de una planta o un animal puede llamarse "conforme a la naturaleza", si se da frecuente o habitualmente en ciertas condiciones de clima o de tiempo (en sentido meteorológico) o incluso de enfermedad, probando de esta manera ser "normal". Es un desarrollo de la significación que parece natural en ciencias ampliamente interesadas por fenómenos patológicos. La patología médica debió de dar el primer impulso en la dirección del desarrollo del concepto platónico de naturaleza en este sentido. Ni siquiera Aristóteles considera en las obras de su primer período como normales los síntomas que denuncian las formas degeneradas de gobierno, sino que llama παρὰ φύσιν, esto es, contrarias a la naturaleza, las presentes condiciones de la situación real sobre la tierra, por no corresponder al ideal. Pero los fenómenos patológicos pasan crecientemente al primer término cuando la observación realista acaba por predominar en el espíritu de Aristóteles. Siguiendo el modelo de la medicina se desarrolla una patología de la vida política y social y una patología de los animales y las plantas.

A pesar de este incremento del ingrediente realista en la escuela de Aristóteles, debemos señalar dos cosas: *1)* Incluso en Platón hubo desde un principio un vivaz interés por los cambios patológicos de la naturaleza. La *República* de Platón desenvuelve por primera vez un sistema de las formas degenerativas del mejor estado. Sabemos que también la filosofía de Platón experimentó ampliamente la influencia del modelo de la medicina, al que se refiere con tanta frecuencia el filósofo. *2)* A pesar

de la tendencia general a extender la observación a los fenómenos patológicos, Aristóteles no abandona nunca la base teleológica de su sistema, aunque él y Teofrasto eran plenamente conscientes de las dificultades que presentaba el mismo en cuestiones de detalle. Así, no nos asombra el ver en Diocles un médico que se aferra resueltamente a una concepción teleológica de la naturaleza. No quiero decir que ello fuese algo absolutamente nuevo y que la medicina hipocrática fuese tan decididamente antiteleológica como parecen pensar los modernos historiadores de la medicina. A un médico que, como el autor de *Epidemias*, V, se considera simplemente un humilde ayudante de los poderes de la naturaleza cuando trata de curar a un paciente de su enfermedad,[31] no puede llamársele antiteleologista, ni siquiera en el caso de que no pronuncie la palabra "telos". Es verdad, sin embargo, que la teleología no es un axioma que los autores hipocráticos apliquen sistemáticamente a todos los fenómenos. Lo único que podemos decir es que hay una inconfundible tendencia en algunos de los libros hipocráticos a interpretar teleológicamente la naturaleza, aun cuando no llegue a desarrollarse.

De esta tesis, que en este lugar sólo puedo afirmar en una forma dogmática, espero dar la prueba plena en el futuro. Diógenes de Apolonia fué también en el siglo v un teleologista, pero en diferente forma.[32] Es el típico racionalista que trata de probar que la naturaleza obra enteramente como un artista inteligente y debe interpretarse según las reglas de la mecánica y del arte humanos. También este tipo dejó su sello impreso en algunos de nuestros escritos hipocráticos y en Aristóteles. Pero Diocles es un secuaz de la teleología específicamente aristotélica.[33] Conoce los conceptos aristotélicos de potencia y acto y los aplica, por ejemplo, a la higiene y a la ética de la vida sexual. Su interpretación teleológica de la naturaleza le hace acentuar la disciplina de la dietética más que cualquier otra parte de la me-

[31] Cf. una sentencia hipocrática como el famoso νούσων φύσιες ἰητροί, esto es, es la propia naturaleza del paciente quien cura realmente la enfermedad.

[32] Cf. Willy Theiler, *Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Zürich, 1925), pp. 25 *ss.*

[33] Cf. *Diokles,* pp. 51 *ss.*

dicina. Esta resulta en amplia medida, bajo su punto de vista, la educación del hombre sano; ya no es tan sólo la curación del enfermo. En esto se parece a las filosofías de Platón y de Aristóteles, que son la dietética del alma humana. Platón, en el *Gorgias*, pone al legislador por encima del juez, y al maestro de gimnástica por encima del médico. Esto muestra que Platón estaba aún lejos de la idea de una medicina que sea sobre todo dietética, el cuidado del sano. En su tiempo estaba todavía el cuidado del sano confiado exclusivamente al maestro de gimnástica. Este no llegó a perder nunca totalmente tal posición dentro de la civilización griega, pero algo más tarde hubo de disputarla con el médico, cuando la medicina desarrolló un sistema de dieta cuidadosamente elaborado.

Diocles desarrolla un detallado programa de vida diaria que proporciona un cuadro único de la cultura griega por el año 300 a. c. Como hace la ética de Aristóteles, la dieta de Diocles supone un tipo de hombre que pertenece a la clase alta de la sociedad humana. Quien desee vivir según sus reglas debe estar pertrechado de medios materiales. La vida higiénica se reduce en su totalidad al estructurado conjunto de las actividades gimnásticas regulares que constituían la parte principal de los quehaceres diarios de un griego distinguido tanto por la mañana como por la tarde. Diocles no se limita a dar unas pocas reglas para el verano y el invierno, como el autor hipocrático de la obra *De la Vida Sana,* ni se limita a enumerar largas listas de alimentos, bebidas o ejercicios como el autor de los cuatro libros *Del Régimen.* Traza un completo cuadro de la vida diaria desde el levantarse hasta el acostarse, un verdadero *bíos* peripatético. Es un *bíos,* ciertamente, en el sentido médico del vocablo. Pero la actitud que toma este médico por respecto a la dieta es casi una actitud ética. Su dietética es, por decirlo así, la ética del cuerpo.[34] Esta idea no puede haber sido muy lejana al espíritu griego, después de haber emparejado Platón y Aristóteles una y otra vez las virtudes del alma y las virtudes del cuerpo. El concepto de virtud o *areté* significa en griego la más alta excelencia o perfección de algo, no precisamente nuestra virtud mo-

[34] Cf. *Diokles,* pp. 45 *ss.* (Teoría de la dieta de Diocles y ética aristotélica.)

ral. La virtud moral era un caso particular de una ley general de perfección que penetraba toda la naturaleza. Aristóteles no se cansa de invocar en su *Etica* el ejemplo de la biología y de la medicina. Diocles, a su vez, regula la vida del cuerpo humano con una norma semejante a la del término medio aristotélico. No debemos olvidar que la idea aristotélica del término medio y de los dos extremos viciosos del exceso y del defecto se tomó originalmente de la medicina. Aristóteles compara la acción moral individual del hombre virtuoso con el tratamiento individual aplicado a un paciente por su médico. Es cosa que no puede someterse a reglas generales. El autor hipocrático de la obra *De la Medicina Antigua* caracteriza el arte del médico como un στοχάζεσθαι, un conjetural apuntar a un blanco.[35] Así Aristóteles llama al acto moral un στοχάζεσθαι, un apuntar al justo medio entre los extremos viciosos de lo demasiado y lo demasiado poco, del exceso y el defecto. Diocles aplica sistemáticamente este criterio a la dieta del sano. Su principal concepto es el de lo ἁρμόττον, "lo apropiado". Es un concepto sinónimo del de πρέπον, "lo conveniente". Estos conceptos implican la idea de que la naturaleza de cada cosa lleva en su seno las reglas según las cuales debe tratarse la cosa. Ambos conceptos aparecen, ciertamente, aquí y allí antes de Aristóteles, pero es éste quien los generalizó. En su filosofía se vuelven dominantes, especialmente en la ética y la estética. Diocles los transportó a la dietética. También ellos denuncian su visión teleológica de la naturaleza. La principal regla de dieta es no hacer nada contra la naturaleza, sino todo de acuerdo con ella. Esto es lo que entiende Diocles por adaptarse a la naturaleza. Diocles da con suma frecuencia sus reglas con la fórmula esterotipada βέλτιόν ἐστι, "mejor es". La filosofía de Aristóteles distingue cuatro causas, entre las cuales la causa final es la más alta e importante. Aristóteles critica frecuentemente a los anteriores filósofos de la naturaleza por la razón de haber hecho caso omiso de esta causa. No veían que la mayoría de las cosas naturales son como son porque es *mejor* para ellas ser así. Diocles llama a la disciplina entera de la dietética "Hygieina". De esta palabra, que se hizo

[35] Cf. *Diokles,* p. 46.

general en los sistemas médicos de posteriores tiempos de la Antigüedad, se deriva directamente el término moderno "higiene". Es un término forjado siguiendo el modelo de las disciplinas filosóficas de Aristóteles, pues éste las denominaba con adjetivos en neutro plural, por ejemplo 'Ηθικά, Πολιτικά, 'Αναλυτικά.

En el libro primero de su tratado *De la Dieta* discutía Diocles, evidentemente al comienzo, el problema del método médico, con vistas especialmente a la etiología. Afortunadamente, ha conservado Galeno los términos originales.[36] Esas gentes, dice Diocles, que creen que deben precisar en todos los casos la razón por la que una cosa es nutritiva, o por la que es laxante, o diurética, o produce otro efecto de esta índole, no saben evidentemente, primero, que con frecuencia es algo innecesario para la práctica médica, y segundo, que muchas cosas que existen (en griego tenemos aquí el término filosófico ὄντα) son, por decirlo así, como principios (ἀρχαί) naturales conformes a la naturaleza, por no admitir que se remonte de ellos a su causa. Es más, los médicos yerran a veces cuando toman por premisa aquello que es desconocido y sobre lo que no hay acuerdo y es improbable, creyendo que esto es precisar suficientemente la causa. No necesitamos fijar la atención en los médicos que dan explicaciones etiológicas de esta índole, sintiéndose obligados a definir la causa de todo, sino que más bien debemos poner nuestra confianza en aquellas cosas que se han observado por experiencia (ἐμπειρία) durante un largo período de tiempo. Sólo debemos buscar una causa cuando lo permite la naturaleza del asunto, con tal que lo que digamos de ella alcance de esta manera un más alto grado de evidencia y certidumbre.

Quizá debo discutir primero el pasaje que precede a estas palabras. En él señala Diocles que no siempre podemos reducir los efectos semejantes a la misma causa, como habían hecho frecuentemente sus predecesores, con su celo etiológico por derivar de unas pocas causas primeras todos los fenómenos por los que

[36] Gal., *De alimentorum fac.*, vol. VI, p. 455, Kühn. La edición, más reciente, de Helmreich contiene varias ligeras mejoras del texto. En punto al siguiente análisis de este interesante fragmento metodológico, remito a mi libro, pp. 25-45.

se interesa el médico. Ni podemos decir, continúa, que las cosas que tienen el mismo sabor, olor, temperatura o algo de esta suerte, hayan de tener los mismos efectos. Cosas semejantes *en este sentido del término* tienen con gran frecuencia efectos desemejantes, como es fácil de mostrar. No es verdad que algo sea laxante, diurético o tenga cualquier otro poder semejante por ser caliente, húmedo, salado, etc. Lo dulce, lo ácido, lo amargo y todo el resto de estas cualidades no tienen los mismos efectos, sino que, según Diocles, mejor dijéramos que "la naturaleza entera" es la causa del hecho de que cuando aplicamos una de ellas se produzcan habitualmente ciertos efectos.[37]

El autor del libro hipocrático *De la Medicina Antigua* había dado ya expresión con notable celo a la creencia de que yerrán aquellas escuelas médicas que creen que deben hacer de la medicina un arte o ciencia exacta adoptando uno de los sistemas de la filosofía natural jónica y derivándolo todo de un principio o de unos pocos principios.[38] Están demasiado impresionadas por la filosofía. No debemos olvidar nunca que estos principios filosóficos son simples hipótesis y especulaciones y no pueden dar certeza alguna a un médico que ha de aplicar a un paciente el tratamiento que necesita cuando su vida está en peligro. La única base firme en la que puede apoyarse es la experiencia. Diocles está de acuerdo con este autor hipocrático; y entonces preguntará alguno: ¿a qué decir de él que es un aristotélico y un espíritu filosófico? Pero pronto va a verse cómo interviene la filosofía aristotélica. La protesta del autor hipocrático contra la filosofía es una protesta contra la filosofía natural del tipo presocrático. El propio autor lo llama el tipo que introdujo Empédocles y aquella clase de gentes.[39] Pero la filosofía, cuando se la echa por la puerta principal, pronto vuelve

[37] Bajo el punto de vista del período más reciente del desarrollo de la ciencia moderna es característico de la situación en que se encuentra Diocles el hecho de que la medicina y la ciencia natural se inclinan en conjunto a abandonar el método de la explicación mecánica de los distintos fenómenos y a tomar una actitud que ahora llamamos "*ganzheitlich*" u "holística".

[38] Hipócrates, *De Vet. Med.*, c. 1 ss., y especialmente c. 20.

[39] Hip., *loc. cit.*, c. 20.

a entrar con otro traje por la puerta trasera. A la sazón vestía el traje del lógico y el metodólogo.[40]

Cuando Diocles rechaza el concluir de efectos biológicos semejantes una misma causa, porque cosas semejantes *de esta índole* no necesitan producir forzosamente los mismos efectos, aplica el nuevo método de distinguir los varios sentidos de cada concepto, de Aristóteles (el método de los πολλαχῶς λεγόμενα, que conocemos sobre todo por el libro Δ de la *Metafísica*). Aquí y en el libro I enumera Aristóteles varios sentidos del concepto de lo semejante (ὅμοιον). Sólo dentro del uso menos exacto de la educación retórica adopta Aristóteles la afirmación general de que efectos semejantes son el producto de causas semejantes.[41] Pero en metafísica, esto es, en un ambiente rigurosamente filosófico, empieza por distinguir los varios sentidos de lo semejante. Este método se hizo necesario en el momento en que varias ramas del pensamiento científico se encontraron unas con otras dentro de una misma escuela filosófica. Entonces se comprendió que el concepto de lo semejante empleado por el matemático cuando habla de triángulos o paralelogramos semejantes y que está definido por Euclides en el axioma primero del libro VI de los *Elementos*, es totalmente distinto de lo semejante en que piensa el médico cuando habla de causas y efectos semejantes. En la distinción de los cuatro sentidos de "semejante" que hace Aristóteles todavía podemos ver que ésta fué la razón de su ensayo de diferenciación. El primero de los cuatro sentidos del libro I de la *Metafísica* se entiende evidentemente como una definición del concepto matemático de semejante.[42] Es la semejanza de dos figuras rectangulares que no son idénticas en su esencia concreta, comprensiva de la forma y la materia, sino en su forma. También el segundo sentido se refiere a una identidad de forma. Se encuentran cosas que admiten un más o menos (por ejemplo, cualidades físicas como "caliente"), pero que realmente tienen el mismo grado de la cualidad en cuestión. Tercero, llamamos semejantes aquellas cosas que tienen la misma cualidad (por

[40] Es simplemente ignorancia de la historia pensar, como parecen hacer muchos historiadores, que Hipócrates eliminó la filosofía de la medicina de una vez para siempre.

[41] Arist., *Ret.*, I, 4, 1360a 5.

[42] Arist., *Metaf.*, I 3, 1054b 3.

ejemplo, color blanco), pero lo tienen con dos matices diferentes (por ejemplo, estaño y plata). Cuarto, llamamos semejantes aquellas cosas que tienen más cualidades idénticas que diferentes. Es patente que la afirmación de Diocles de que efectos biológicos semejantes no necesitan ser el producto de las mismas causas se funda en una distinción semejante. Hay una diferencia esencial entre las cosas que son idénticas en su forma (esto es, sustancialmente) y las cosas que sólo tienen una cualidad de común. Las cosas que tienen de común la cualidad de "calientes" no necesitan producir todas el mismo efecto, por ejemplo, sobre la digestión o la micción. La frase de Diocles es, naturalmente, muy breve. No se refiere expresamente a la teoría lógica de Aristóteles. Pero esto no era ni necesario, ni corriente. Ningún filósofo peripatético menciona jamás a Aristóteles al discutir, aplicar o criticar la doctrina del maestro. Pero después de haber probado que Diocles era un aristotélico por su terminología y su calidad de miembro de la escuela peripatética, no puede caber duda de que conoce y da por supuesta en este clásico capítulo metodológico la doctrina aristotélica de los varios sentidos de los conceptos científicos. Diocles concede en general mucha atención a la cuestión de los sinónimos de enfermedades, plantas medicinales, etc., y cuando dice, por ejemplo, que hablamos de movimiento en el sentido de lo que mueve y de movimiento en el sentido de la movido, está ciertamente aristotelizando, y no hay ningún escritor hipocrático que hable jamás en esta forma. Yo diría más bien que rechaza a la manera hipocrática las hipótesis innecesarias y no probadas en medicina; pero que prueba este principio con la nueva lógica aristotélica.

Observamos la misma aguda conciencia de las implicaciones lógicas de toda afirmación médica en las siguientes palabras, en que rechaza la necesidad, aparentemente científica, de precisar la causa de todo, afirmada por algunas escuelas médicas. El párrafo entero está teñido de terminología aristotélica. Cuando Diocles habla de ciertos hechos más allá de los cuales no podemos ir en la serie de las causas, y que, por tanto, hemos de aceptar como principios, no alude a los principios en el sentido presocrático del término, esto es, a causas reales, sino a los *principios del conocimiento,* de los cuales se derivan según Aristóteles todos

justo. Esto recuerda, naturalmente, la situación que prevalece en la medicina. Diocles sigue en su fragmento metodológico las ideas de Aristóteles, y hasta sus palabras, tan de cerca, que no podemos evitar la conclusión de que tenía el modelo de la *Etica Nicomaquea* a la vista al formular su opinión. Ya hemos señalado que concibe la disciplina de la dietética como la disciplina médica que hace juego con la ética. No es, por tanto, una cosa tan exagerada el que extienda esta analogía incluso a la situación metodológica de ambas ciencias. Por el contrario, después de haber aludido tan frecuentemente Platón y Aristóteles en sus tratados éticos a la situación paralela en la medicina, era muy natural que un hombre de la multiforme cultura filosófica de Diocles aprovechase en beneficio de la medicina el refinamiento de los métodos éticos alcanzado por Aristóteles.

Aristóteles y Diocles piden igualmente que no partamos de premisas desconocidas y dudosas, sino de aquello que nos es conocido y sobre lo que hay acuerdo. Ambos dicen que no debemos buscar una causa allí donde los hechos en cuanto tales son la última prueba que podemos obtener. La notable fórmula de Diocles, de que en tales casos son los hechos, por decirlo así, como principios naturales, significa lo mismo que la fórmula enunciada por Aristóteles en las famosas palabras de la *Etica* sobre el "que" y el "por qué" (ὅτι y διότι). Cuando hemos llegado, dice, a ciertos hechos fundamentales por medio de la experiencia moral, no es necesario buscar las causas de estos hechos, pues quien tiene los hechos tiene también los principios o puede adueñarse de ellos fácilmente.[46] También el otro argumento de Diocles, de que un conocimiento de la causa no es frecuentemente necesario para la práctica médica, se encuentra en la introducción metódica de la *Etica Nicomaquea*.[47] Aristóteles nos amonesta aquí a no exagerar nuestras exigencias metódicas, porque hay una diferencia entre el matemático y el arquitecto. Los dos quieren determinar en el respectivo campo el ángulo recto, pero el geómetra investiga la naturaleza y las cualidades de este concepto matemático en cuanto tal, mientras que el arquitecto

[46] Arist., *op. cit.*, I, 7, 1908ª 33 y I 2, 1095ᵇ 6.

[47] Arist., *op. cit.*, I, 7, 1098ª 26 *ss.*

tan sólo lo determina en la medida en que se requiere para su obra. Aristóteles piensa aquí que el más alto grado del conocimiento filosófico es darse cuenta de los límites trazados por la naturaleza de nuestro objeto, más bien que perder el tiempo en perseguir ideales metódicos inasequibles. No debemos tomar el *parergon* más en serio que el *ergon*. Es más filosófico para una disciplina como la ética darse cuenta de su carácter práctico que tratar de convertirse en una ciencia teorética exacta. Diocles transporta esta idea a la medicina. Y en este sentido considera a la medicina como una parte del conjunto del conocimiento o ciencia humana llamada filosofía por la escuela peripatética. En su carta al rey Antígono reclama Diocles tal título para su arte médico.[48] La forma en que lo impregna de una conciencia filosófica del método y lo combina con un estudio universal de la naturaleza justifica ese nombre.

La carta al rey Antígono, que he atribuído a Diocles, ilustra por otro lado todavía su interés por el problema metódico. Ilustra igualmente la aportación que un médico filosóficamente consciente era capaz de hacer a la discusión peripatética del problema del método científico. Diocles escribe para su real paciente un *vademecum* o catecismo médico en forma de una carta de sólo unas páginas. El anciano, en cuyas manos descansaba en aquel momento el destino del mundo, tenía unos ochenta años, según dije. Diocles trata de indicarle el mejor camino para evitar graves enfermedades. Es éste un punto de vista distinto del de la dietética, aunque también implica prescripciones sobre dieta. La profilaxis está en trance de convertirse en una disciplina especial. Diocles la llama una teoría de cómo se originan las enfermedades y cómo podemos ayudarnos contra ellas. Es cosa que depende principalmente de nuestra capacidad para darnos cuenta del hecho de que hay ciertos *signos* que indican por adelantado la futura enfermedad y de nuestra habilidad para sacar provecho de estos signos. El fino sentido de la metodología comparada que tiene Diocles le hace observar al punto la esencial identidad de la naturaleza de tales signos patológicos con aquellos signos por los cuales, por ejemplo, predice la ob-

48 Cf. *Ep. ad Antig.*, I (*Diokles*, p. 75).

servación meteorológica los cambios atmosféricos y la futura tormenta. Esta meteorología práctica la habían desarrollado hasta entonces principalmente los expertos en la navegación, como señala Diocles. Este alude, además, a ciertas "personas de múltiple experiencia". Pensamos en los científicos peripatéticos de un saber enciclopédico, como Teofrasto, que escribió un tratado entero sobre los signos meteorológicos que se ha conservado. El propio Diocles es un meteorólogo, como puedo probar con un fragmento meteorológico que he descubierto recientemente y que pudiera pertenecer a su libro perdido *Del Fuego y del Aire*.[49] Diocles debía, pues, de estar familiarizado con el uso meteorológico de aquellos signos que habían tomado de la antigua tradición náutica los modernos científicos peripatéticos. Estos adaptaron el método a sus propósitos científicos, tratando de aprender algo de él para su análisis filosófico de la experiencia. Los peripatéticos hicieron uso del signo, por ejemplo, en la nueva disciplina de la fisiognómica, de la que se conserva un tratado bajo el nombre de Aristóteles. Este tratado pertenece con seguridad a la escuela peripatética. El autor investiga la relación entre los signos fisonómicos y el carácter. El método es rigurosamente empírico y está basado en la observación de semejanzas en nuestra experiencia y en ciertas conjunciones constantes de las que inferimos iguales semejanzas y conjunciones en lo desconocido. Estoicos y epicúreos desarrollaron el concepto de signo o *semeion* con mayor generalidad, en su significación lógica, y edificaron sobre esta base una teoría epistemológica que llamaron semiótica, los estoicos en una forma racionalista, los epicúreos en un sentido más empírico. Pero las raíces de este proceso residen en la escuela aristotélica y en la medicina griega. Aristóteles trata el silogismo partiendo de signos al final de los *Analíticos Anteriores*. Lo ilustra con ejemplos tomados de la *prognosis* médica y añade un capítulo entero sobre la cuestión especial de la posibilidad de una fisiognómica científica. Si tuviésemos el libro perdido de Diocles sobre la

49 Cf. *Vergessene Fragmente*, pp. 5-10. El título del libro de Diocles *Del Fuego y del Aire* lo registra Wellmann, *op. cit.*, p. 117. El nuevo fragmento trata del proceso de la combustión (ἐκπύρωσις) en la cima de la región del aire en el universo.

prognosis, quizá sabríamos más sobre sus teorías metodológicas. En todo caso, vemos aquí en el interior de la escuela de Aristóteles y percibimos algo del fondo de su lógica. Esta lógica no se alzó en medio de un vacío. La lógica de Aristóteles es la lógica de las ciencias existentes en su tiempo, a las que dió a su vez un nuevo impulso, como vemos en Diocles.

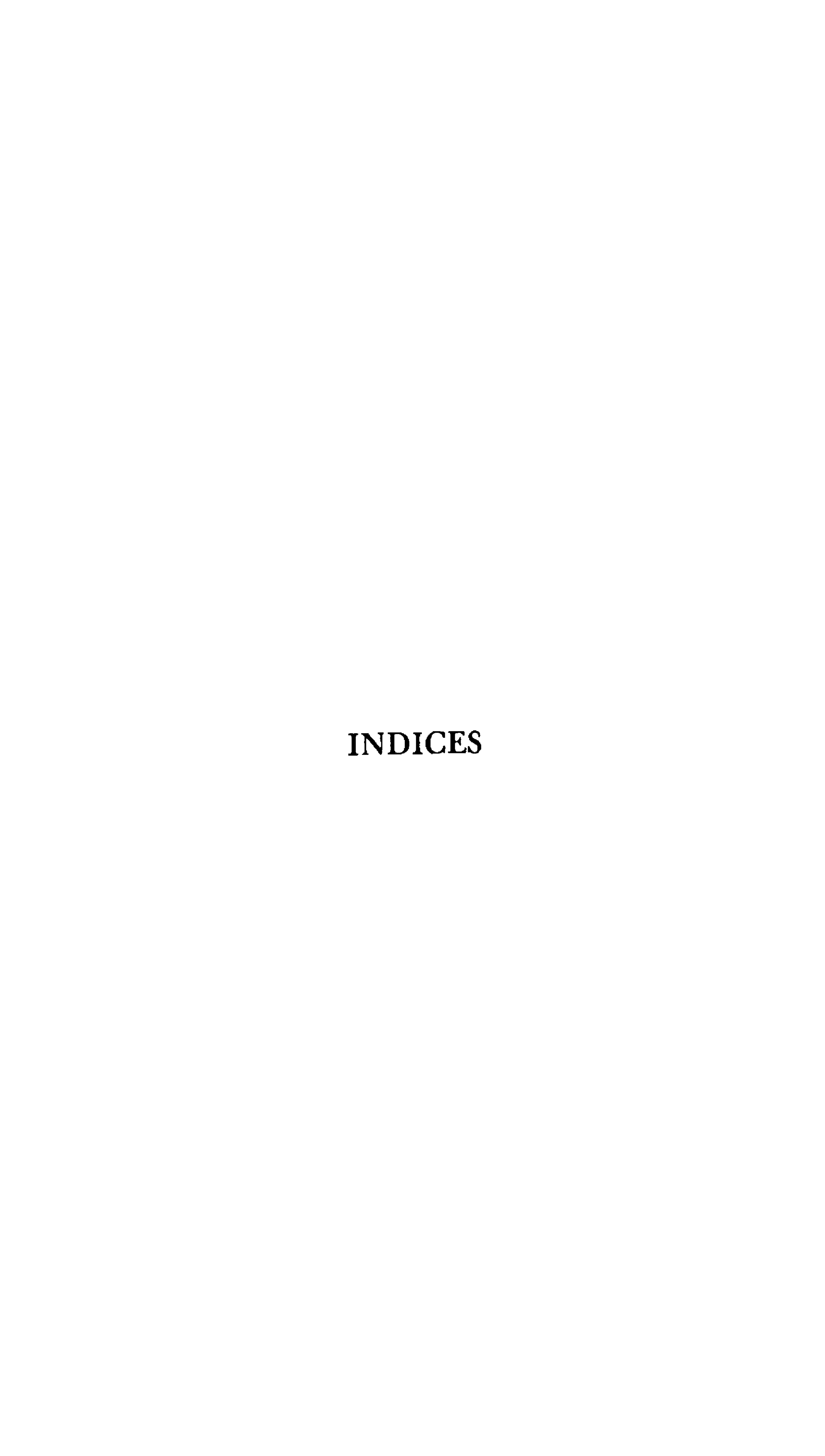
Si nuestras conclusiones son fundadas, como pienso que lo son, hemos acertado a reconstruir una parte importante, pero hasta aquí desconocida, de la escuela y filosofía de Aristóteles que había desaparecido junto con el ideal de vida científica de que había nacido la escuela misma. La medicina era uno de los más autorizados y respetados miembros de la numerosa familia de ciencias unidas en el Perípatos. El departamento médico de la escuela peripatética tuvo en Diocles su máximo representante. Metrodoro perteneció a él. Erasístrato, una de las mayores figuras médicas de todos los tiempos, como Diocles, perteneció a él. La influencia de Diocles sobre Praxágoras de Cos en sus principales teorías, lo mismo que en numerosos detalles, se había advertido hace mucho, pero permanecía sin explicar por haber casi un siglo entre ambos. Ahora vemos de pronto que Praxágoras era un contemporáneo de Diocles, tan sólo un poco más joven que éste. Puesto que Praxágoras era el jefe de la escuela hipocrática, su dependencia respecto de Diocles significa que unos veinte años después de la muerte de Aristóteles estaba la escuela hipocrática de Cos bajo la influencia dominante del departamento médico de la escuela de Aristóteles. Herófilo, el jefe de la nueva escuela médica de Alejandría durante los reinados de los Tolomeos I y II, era discípulo de Praxágoras. Hizo progresar la anatomía —sobre la cual había escrito Diocles la primera obra sistemática—, enriqueciéndola con muchos descubrimientos nuevos. También hizo progresar el elemento dialéctico y lógico de la medicina —introducido por Diocles—, por lo que se le llamó el dialéctico. Fué un discípulo suyo quien fundó la escuela empírica de medicina a fines del siglo III.

Los biólogos peripatéticos se adhirieron todos a la teoría del *pneuma* que era la idea fundamental de Diocles en fisiología y patología. El hecho de que Teofrasto y Estratón estén muy estrechamente ligados con la teoría médica de Diocles ha parecido

más bien extraño hasta aquí, pero ahora resulta fácilmente comprensible, lo mismo que el importante papel que desempeña la teoría del *pneuma* en la psicología y fisiología estoica y hasta en la metafísica del Pórtico. La teoría se remonta a la escuela siciliana de medicina, y la adoptaron Platón y Aristóteles.[50] En la escuela de Aristóteles experimentó un renacimiento en el sistema médico de Diocles, quien le mezcló elementos de la medicina hipocrática y de Cnido, pues, lo mismo que la filosofía de Aristóteles en general, se caracteriza la medicina de Diocles por una fuerte tendencia sintética. Une en su seno las escuelas históricas de la medicina griega y trata de ligarlas dentro de una unidad más amplia. Es esta nueva conciencia histórica y sintética lo que da a Diocles su posición de clave en la historia de la medicina griega. Pone, además, en claro por qué fué esta generación la que produjo la primera historia de la medicina en la obra de Menón. Este pertenecía evidentemente al mismo departamento médico de la escuela aristotélica. La obra no se escribió por Aristóteles mismo, como se creía tradicionalmente en la Antigüedad clásica, sino bajo su dirección, como la historia de los primeros sistemas físicos de Teofrasto y las famosas obras de Eudemo sobre la historia de la geometría, la astronomía y la teología. Cuando hace unas décadas se descubrieron extensos extractos de la historia de la medicina de Menón, el problema más difícil a que tuvieron que hacer frente los investigadores fué el del retrato que hace de Hipócrates.[51] Lo representa como un pneumático, y esta errónea representación parecía difícilmente comprensible. Para nosotros ya no presenta un serio problema. Menón, Diocles y la escuela peripatética veían evidentemente la historia de la medicina a la luz y en la perspectiva de su propia teoría. Trataban de encontrar las primeras indicaciones de ella en Hipócrates y esto no es más que una prueba de su alta consideración hacia el gran médico.

50 Cf. mi artículo "Das Pneuma im Lykeion", en *Hermes*, vol. XLVIII, p. 51.

51 Editado por H. Diels en el *Supplementum Aristotelicum*, III, 1 (Berlín, 1893). Sobre el retrato de Hipócrates que hace Menón, cf. H. Diels, *Hermes*, vol. XXVIII, p. 407.



INDICES

1. ASUNTOS

2. OBRAS DE ARISTOTELES

3. PERSONAS

INDICE GENERAL

1

LA ACADEMIA

2

VIAJES

3

LA MADUREZ

APENDICES

Este libro se acabó de imprimir el
día 24 de enero de 1947, en la
"Gráfica Panamericana", S. de
R. L., Pánuco, 63. Se usa-
ron tipos de 8:10, 10:12 y
12:12 Baskerville. Estu-
vo al cuidado de
Antonio Alatorre.